













Die Familie

in rechtlicher und moralischer Beziehung

nach

mosaisch-talmudischer Lehre

allgemein faßlich dargestellt

von

Dr. P. Buchholz,

Rabbiner der Synagogen-Gemeinde zu M.-Friedland.

Breslau 1867.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

Inhalt.



Vorwort.

Das talmudische Recht ist, wie der Talmud selbst, im Allgemeinen wenig gekannt und gewürdigt. Darum begegnet man nur allzuhäufig falschen Urtheilen über Inhalt und Wesen dieses Riesenwerkes selbst bei solchen Gelehrten, die auf anderen Gebieten bedeutenden Scharfblick und genauen, kritischen Geist bewähren. Nicht blos in den neuesten Büchern Renan's, auch in den bedeutenderen Arbeiten David Strauß' vermißt man, sobald es sich um ein Urtheil über Talmud und Judenthum handelt, Scharfblick und Kritik und empfängt den Eindruck, daß die Verfasser über ihnen unbekannte Dinge reden. Wenn es schon um deßwillen als eine des Schweißes der Edeln würdige Aufgabe erscheinen muß, den Talmud zugänglicher zu machen und die Vorurtheile über denselben durch Mittheilung seines wesentlichsten Inhalts zu beseitigen, so wird dieses im Hinblick auf die aus solchen Vorurtheilen entspringende Verkennung des Judenthums zur heiligen Pflicht. Es ist nämlich eine alte Gewohnheit, alles Edle und Gute in unserer heutigen Gesellschaft dem Christenthume zuzuschreiben. Ohne nun die geschichtliche, civilisatorische Bedeutung des Christenthumes irgendwie zu verkennen oder auch nur im Entferntesten verkleinern zu wollen, kann man sich doch den Ergebnissen der Forschung keineswegs verschließen, welche unzweifelhaft darthun, daß gar viele

Fortschritte, deren unsere Zeit auf sittlichem und socialem Gebiete sich rühmt, nicht sowohl Erzeugnisse des Christenthumes als solches, sondern vielmehr des Geistes sind, der aus der mosaischen Lehre vermittelst der Arbeit der Jahrhunderte hinübergetragen wurde in die Institutionen der Völker und in ihnen lebendig geworden ist. Wie dieses mit dem so wichtigen Institute der Familie der Fall ist, habe ich mich in diesen Blättern nachzuweisen bemüht und darum mich nicht auf Darstellung der mos.-talmud. Lehren in Bezug auf die Familie beschränkt, sondern auch Vergleiche angestellt zwischen denselben und denen der vorzüglichsten Völker des Alterthums.

Vor Allem aber hat bei meiner Arbeit der Wunsch mich bewegt, in jüdischen Kreisen, in den Familien meiner Glaubensgenossen die Achtung vor Talmud und Judenthum zu mehren. Denn in der Unbekanntschaft mit denselben hören alle Religions- und confessionellen Unterschiede auf. Heutzutage ist die Kenntniß der mosaischen Lehre allzuselten, als daß die der mosaisch-talmudischen häufig sein könnte. Darum habe ich mich bemüht, die Resultate meiner Arbeit allgemein verständlich darzustellen, ohne, wie ich glaube, der Wissenschaftlichkeit Abbruch zu thun.

Der Verfasser.

Einleitung.

Die Familie ist ein Naturgesetz. Von dem unorganischen Kiesel bis hinauf zum vollendetsten Organismus der Natur steigert sich die familienartige Zusammengehörigkeit bis zu dem hohen sittlichen Institute der menschlichen Familie. Mit dem Menschengeschlechte geboren, ist sie älter als alle übrigen Institute desselben, ja älter als die Weltgeschichte selbst; denn auch da, wo die Sage noch ihre bunten Gewänder webt, herrscht die Familie. Zwar wird auch von einer Zeit erzählt, da noch keine Familie und Ehe bestand, von einer Zeit der Wildheit und Unordnung; erst als das Leben aus nomadischem Umherschweifen in die Periode des Ackerbaues überging, soll die Familie gegründet worden sein, Sitte und Zucht von da an geherrscht haben[1]). Allein so wahr es ist, daß im Ackerbau ein hohes sittliches Element von Anfang an

[1]) So wird die Urzeit Attika's geschildert: Clearch de paroem ap. Athenaeum. 13, p. 555. d. 'Εν δε 'Αθήναις πρῶτος Κέκροψ μίαν ἑνὶ ἔζευξεν ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ κοινογαμίων ὄντων .... οὐκ εἰδότων τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα. Cedren. Synops p. 82. ('Εριχ θόνιος) νομο θετεῖ τὰς γυναῖκας ἔτι παρθένους οὔσας ἑνὶ ἀνδρὶ τῷ βουλομένῳ γαμεῖσθαι, καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ἕως θανάτον προςανεχειν ἕως γὰρ αὐτοῦ ἀδιαφόρως ἔζων, πρὸς καιρὸν μιγνύμενοι καὶ αὖθις ὅτε βοὺλονται διαχωριζόμενοι, ὡς ἄδηλον εἶναι τίς ἄν εἴη τούτου πατὴρ, κτηνῶν τρὸπον νοθευομένου τοῦ γένους τῇ ἐπιμιξίᾳ. Syrian. schol. ad Hermog. stat. Walz. Rhet. 4. p. 73.

enthalten war, welches bis tief in die historische Zeit hinein seinen Einfluß geäußert hat, so müssen doch jene Schilderungen der Urzustände als Ausgeburten der Phantasie späterer Zeiten angesehen werden, in denen jedes tiefere Verständniß für das gesetzmäßige Schaffen der Natur, alle Erinnerung an den Anfang der Geschichte untergegangen ist. — Nur aus der Familie konnten Staat und menschliche Gesellschaft sich entwickeln, und stets ist die Familie der Grundpfeiler geblieben, von dessen Festigkeit oder Morschheit das Wohl und Wehe der Staaten abhing. Denn, wenn auch in ihrem einfachsten Wesen ein Naturgesetz, wird die Familie doch in ihrer höheren Bedeutung ein Erzeugniß des Menschengeistes, das erste Resultat der vernünftigen Entwickelung der Menschheit. Sie ist der Boden, in welchem das einzelne Individuum mit seinem Denken und Fühlen, mit seinen Ideen und Empfindungen wurzelt, die Geburtsstätte seiner höchsten Freuden, wie seiner tiefsten Leiden. Sie ist aber auch der ursprünglichste Staat im Kleinen, der den größeren ihr bestimmtes eigenthümliches Gepräge aufgedrückt hat; sie hat zu dem Bilde gesessen, das uns in den verschiedenen Staaten in vergrößertem Maaßstabe entgegentritt. Denn die Mächte und Potenzen, die sich als wirksam erweisen bei der Entwickelung der verschiedenen Völker, sie äußern zunächst ihre bildende Macht in der Familie. Zuvörderst der Wohnsitz, der mit seinem durch Klima, Berge, Meer u. s. w. bestimmten eigenthümlichen Gepräge die besondere, charakteristisch bestimmte Lebensweise des Volkes bildet, das in ihm mit seinem ganzen Dasein wurzelnd, seinen Lebensprozeß vollbringt; ferner die Religion, welche die Bildnerin der besondern Gesittung ist, in der das Volk ein frei sich bestimmendes Leben führt, und endlich der subjective Geist des Volkes, aus welchem seine einfache Beziehung auf sich selbst hervorgeht und dessen concreter Ausdruck das Staatsleben ist — alle diese Mächte äußern zunächst ihren Einfluß in der Familie und auf dieselbe. Denn hier treten zuerst die Knospen und Blüthen des Charakters ans Tageslicht hervor, nur hier können sie gepflegt und zur reifenden Frucht gefördert

werden. Die Familie ist ferner der ursprünglichste Tempel, in dessen Räumen der religiöse Geist zuerst die besondere Gesittung des Volkes schafft, die unvermerkt, wie sie entstanden, sich fortpflanzt von den Eltern auf die Kinder, allmälig sich ausbildet wie die Sprache des Volkes und einer späteren Generation als fertiges Gebäude gegenübersteht, ehrwürdig allein durch sein Alter. Ist somit die Familie die Geburtsstätte des Charakters und der Lebensweise, das Heiligthum der Sitte eines Volkes und bringt so dessen gedoppelte Beziehung zu Gott und zu der Natur zur Anschauung, so tritt endlich auch sein subjectiver Geist zunächst in den Familienverfassungen zu Tage, deren Erweiterung und Ausdehnung auf eine ganze Nation das ursprüngliche Staatsleben bildete. — Daher sind die Institute der meisten alten Völker, die in ihrem naturgemäßen Entwickelungsgange nicht gestört wurden, ihre Familie sowohl wie ihr Staat, Erzeugnisse der den Menschen überhaupt constituirenden dreifachen Idee, des Wohnsitzes, der Religion und des subjectiven Volksgeistes.

Anders jedoch ist dies im Judenthum.

Wir haben hier die eigenthümliche Erscheinung eines Volksthumes vor uns, das in seiner besondern Gesittung nicht aus einem Heimathlande wie aus einem Mutterboden hervorwuchs, sondern während seiner Organisation noch gar keine Heimath hatte, so daß jener bei andern Völkern mittelst des Charakters ihrer Länder sich so maaßgebend erweisende Natureinfluß hier gar nicht als bestimmende Potenz mitwirkte. In seiner geistigen Entwickelung gehemmt, steht das jüdische Volk, selbstständig geworden, in körperlicher Vollendung gleich einem Menschen da, der in der Blüthe seiner Jahre aus einem Schlummer erwacht, der seinen Geist seit seiner Kindheit in Fesseln hielt. In mehr denn zweihundertjähriger Knechtschaft wächst die siebenzig Personen zählende Familie Jacobs zu einem fertigen Volke heran, das jeder freien Entwickelung baar aus derselben hervorgeht[1]). Zwar lebte in dem auswandernden

[1]) Vergl. Ezech. 16, 7.

Volke noch ein schwacher Gedanke des in der einwandernden Familie frisch und lebendig pulsirenden Gottesbewußtseins, aber selbst dieser schlummerte tief unter der rauhen Decke, welche die lange Knechtschaft um den Geist des Volkes gelegt hatte. Wenn ein in der Vollkraft des Lebens zum ersten Male geistig erwachender Mensch sich gewiß nur mit Mühe in das Getriebe der Welt würde finden und wohl niemals die versäumte naturgemäße Entwickelung nachholen können, wie sollte das bei einem ganzen Volke möglich sein, das nicht einmal in seiner Heimath, sondern in einer Wüste sich wieder findet? Die einzig mögliche Rettung des Volkes lag in dem von der Vorsehung ergriffenen Mittel der Offenbarung. Durch dieselbe wurde das in den Auswanderern fast völlig erloschene Gottesbewußtsein der Väter zu neuem Leben erweckt und die bei andern Völkern durch den ruhigen Entwickelungsgang vermittelten Begriffe der Lebensweise, der Sitte und des Rechts durch das geoffenbarte Gesetz zum Bewußtsein gebracht und dem subjectiven Geiste des Volkes zur Fortentwickelung übergeben.

Religion und Gesetz sind demnach die Mächte der Entwickelung des jüdischen Volkes, die allein seine Institute gebildet haben und sie durchdringen. Allein das Verhältniß derselben mußte sich hier nothwendig anders gestalten, als bei den andern alten Völkern. In der Entwickelung der letzteren mußten sich zuvörderst die äußern Momente des Lebens ausbilden, weil die äußeren Bedürfnisse die dringendsten sind und den rohen Menschen vorzugsweise ansprechen. Daher sonderte sich das äußere Leben und dessen Umgrenzung und Beherrschung in der Politik und dem Gesetze ab, und diese hatten bereits eine hohe Stufe erreicht, als Moral und Religion sich immer noch in der Kindheit befanden. Erst nach und nach trieben auch diese hervor und suchten sich geltend zu machen. Allein sie standen dem Leben als ein Fremdes, äußerlich Aufgedrungenes gegenüber und mußten ihm erst angepaßt werden. Daher wurde die Religion in die Tempel verwiesen und hatte auf das Leben einen nur geringen Einfluß. Dagegen trat hier die Religion gleichzeitig und gleichberechtigt mit dem Gesetze ins Leben,

sie sollte das wesentlichste Lebenslement des Volkes werden, alle Lebensverhältnisse durchdringen. Den Instituten der meisten übrigen alten Völker liegt die Staatsidee zu Grunde, denen des jüdischen Volkes die Gottesidee allein. Wie dieselbe in der ursprünglich republikanischen Form des jüdischen Staates als eine alle Menschen als gleiche, freie Kinder Gottes betrachtende sich ausspricht, so tritt sie auch in der Familie, die Persönlichkeit des Individuums anerkennend und wahrend auf. Diese Anerkennung der Person in jedem Individuum ist überhaupt das charakteristische Kennzeichen der mosaischen Gesetzgebung, das sie vor den der übrigen alten Völker auszeichnet. Ihre Götter sind entstandene, an eine bestimmte Natürlichkeit gebundene und daher unfreie, Bedürfnissen unterworfene Wesen. Von der Befriedigung ihrer Bedürfnisse von Seiten der Menschen hängt ihre Gunst oder ihr Zorn ab. Der Mensch ist ihnen vollkommen unterworfen, das Recht der Person schwindet der Gottheit gegenüber, und die Furcht vor ihrer Macht ist allein das Motiv zur Unterwerfung unter ihren Willen, für den ein vernünftiger Grund nicht aufgefunden werden kann[1]). Dagegen ist es das Eigenthümliche des Judenthums, daß in seinem unmittelbaren Bewußtsein das Natürliche dem Sinn und Wesen nach vom Göttlichen bestimmt ist; ihm ist alle Natur ein Gewordenes, schlechthin Abhängiges und Ohnmächtiges; Gott aber, das alle Eigenschaften in sich vereinigende Wesen, ist allein der unentstandene, schlechthin unabhängige, durch nichts als seinen freien Rathschluß bestimmbare. Und der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen. Diese Gottähnlichkeit, die ihn befähigt, ein freies sich selbst bestimmendes Wesen zu sein, giebt ihm das Recht der Persönlichkeit, das selbst der Gottheit gegenüber nicht aufgeht. Wie die am Sinai gegebenen Religionswahrheiten das wahre Wesen Gottes, so sollte das dort geoffenbarte Gesetz die wahre Würde des Menschen zum Bewußtsein bringen. Bei den übrigen alten Völkern ist die Gottheit mensch-

---

[1]) Vergl. Frankel, der gerichtl. Beweis. S. 9/10.

liches Gebilde, im Judenthum der Mensch ein Ebenbild Gottes, dort wird die Gottheit zum Menschen herabgezogen, hier der Mensch zur Gottheit emporgehoben.

Diese Begriffe sind es, die der Gesetzgebung, welche die Basis der Entwickelung des zu seiner Selbstständigkeit gelangten Volkes werden sollte, zu Grunde liegen: Herrschaft der Gottesidee, Anerkennung der Menschenwürde in jedem Individuum. Die Entwickelung des Volkes selbst war geknüpft an die des Gesetzes, dessen beständiges Studium darum auch jedem Einzelnen eindringlich zur Pflicht gemacht wird[1]. Diese Entwickelung mußte aber nothwendig doppelter Art sein. Das Leben trat mit seinen Anforderungen an das Volk und wenn auch im Gesetze die Normen für dieselben vorgeschrieben waren, so konnte und brauchte es doch dieselben nicht bis in alle Einzelnheiten zu fixiren. Die Gesetze brauchten nicht in Provinzen verschickt zu werden, denn das ganze Volk war in stetem unmittelbaren Verkehr mit dem Dollmetsch des Gesetzgebers selbst und erfuhr von diesem die Ausführung der einen oder der anderen Vorschrift. So mußte sich nothwendig neben dem geschriebenen Gesetze ein mündlicher Commentar herausbilden, mit untilgbarer Schrift in das Leben des Volkes eingraben und den späteren Generationen als fertiges Gebäude der Tradition gegenübertreten. Die Schrift selbst hat den Moses gezeichnet, wie er bei dieser Arbeit des Erklärens, vom ganzen Volke umgeben, richtend und belehrend, von seinem Schwiegervater angetroffen wird. Der weise Rath desselben, die Riesenarbeit mit erfahrenen, gottesfürchtigen Männern aus dem Volke zu theilen, erhält die göttliche Sanction und hiermit tritt die Fortpflanzung der Tradition in die Mitte des Volkes[2]. Die hier beginnende Traditionskette setzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht, bis sie endlich abgeschlossen und niedergelegt wurde in den Talmuden.

---

[1] Deuteron 6, 7; 11, 19. Josua 1, 8.

[2] Exod. 18, 13 ff.

Das Gesetz schreibt aber auch eine selbstständige Fortbildung vor[1]). Das Leben fördert in seinem stets wechselnden Laufe neue Lebensformen, neue Verhältnisse und Bedürfnisse zu Tage. Das göttliche Gesetz sollte aber nur die Grundlage der Entwickelung des Volkes sein, wollte nur die allgemeinen Rechtsbegriffe zum Bewußtsein bringen. Das Volk sollte selbst, wie an seiner eigenen Entwickelung, so auch an der Fortbildung des Gesetzes arbeiten; es mußte daher den neuauftauchenden Bedürfnissen der Zeit Rechnung tragen. Doch wurde immer auf das Schriftwort als Grundlage zurückgegangen und mit Bewußtsein im Geiste des Gesetzgebers fortgewirkt. Die Zeit äußert aber nicht nur einen fördernden, sondern auch einen zerstörenden Einfluß, und auch in das fest geschlossene Heiligthum des göttlichen Gesetzes drohte sie manche Bresche zu brechen und man sah sich genöthigt, einen „Zaun" um dasselbe zu bauen, damit der Entweihung vorgebeugt werde.

Auch diese beiden Erzeugnisse der Entwickelung, die directe selbstständige Fortbildung der im Gesetze gegebenen Rechtsbegriffe und die Verordnungen zur Beschützung des Gesetzes wurden in den Talmuden niedergelegt. Hier ist der Sammelplatz der Erfahrungen, welche das religiöse und politische Leben des israelitischen Volkes in einem mehr denn tausendjährigen Zeitraum gemacht hat, aber auch die Schatzkammer des in dieser Zeit mächtig gewachsenen geistigen Reichthumes der Nation. Auf dem Grunde der mosaischen Lehre baute sich die talmudische auf, als die natur- und vernunftgemäße Entwickelung derselben, und „die Familie nach mosaisch-talmudischer Lehre" heißt nichts anderes, als: die Familie des jüdischen Volkes in ihrem Entstehen und ihrer geschichtlichen Entwickelung. Denn, wenn auch in den Familien der Patriarchen die Grundzüge der späteren, durch das Gesetz fixirten und durch die Entwickelung vervollkommneten, sich bereits vorfinden, so war doch theils durch die Nachbarschaft der heidnischen Völker, theils in Folge der ägyptischen Knechtschaft

---

[1]) Deuter. 17, 8. 9.

manches Fremdartige in die Familien eingedrungen, das vom Gesetze beseitigt werden mußte, so daß dieses als die eigentlich bildende Macht angesehen werden muß.

Der Begriff der Familie ist jedoch im Mosaismus, wie überhaupt im früheren Alterthum[1]), ein weiterer als zur Zeit des Talmuds und in unsern Tagen. Wir sehen Jakob mit seiner Familie (seinem Hause) nach Aegypten ziehen, d. h. nicht nur mit seinen Kindern, sondern auch mit seinen Enkeln und sogar Urenkeln[2]). Nach dem Tode Jakobs bilden sich aus den einzelnen Familien seiner Söhne ganze Stämme, und mit dem Auszuge aus Aegypten treten deren zwölf, in sich abgeschlossen, in die Geschichte ein. Das gelobte Land wird stammweise vertheilt; jeder Stamm zerfällt in Familien, jede Familie in einzelne Häuser[3])

---

[1]) Das lateinische familia bezeichnet die Hausangehörigkeit in ihrer weitesten Bedeutung und umfaßt Alles, was dem Hausherrn unterworfen ist, Lebendiges wie Unlebendiges. Vergl. Mommsen, Unteritalien. Dialecte. S. 185. Roßbach, die Römische Ehe. S. 14. Anm. 42. Von noch größerer Ausdehnung ist das hebräische משפחה wahrscheinlich von סָפַח „hinzufügen," „aufnehmen," wie 1. Sam. 2, 36. ספחני נא im Passivum (niphal) „Theil nehmen," „sich anschließen," wie Jes. 14, 1 ונספחו על בית יעקב. Daher סָפִיחַ „das nach der Ernte noch Hinzukommende" und ספחת oder מספחת „das fest anschließende Geschwür." Levit. 13, 2. 7. und משפחה „das zusammengehörige Geschlecht." Davon שפחה wie das lateinische famulus, famula, „die in das Geschlecht für immer aufgenommene," משפחה bedeutet aber zuweilen auch den ganzen Stamm. Josua 7, 17. Judic. 13, 2; poetisch sogar eine ganze Nation. Amos 3, 1. כל המשפחה אשר העליתי das. 2. מכל משפחות האדמה in tropischer Bedeutung. Jerem. 15, 3.

[2]) Vergl. Genes. 46, 12. 17. Auch die Urenkel werden Kinder Jakobs und Alle zusammen das Haus Jacobs genannt. ibid. 15, 27. 31.

[3]) Ursprünglich zerfiel der Stamm zunächst in sogenannte „Häuser des Vaters," jedes derselben in Familien und diese wieder in Häuser. So zerfiel z. B. der Stamm Levi in die drei Vaterhäuser: Gerson, Kehat und Merari, das Haus Gerson in die Familien Libni und Schimi und jede dieser Familien in einzelne Häuser. Zur Zeit des Josua fallen jedoch schon die „Vaterhäuser" weg, der Stamm wird sofort in Familien getheilt. Jos. 7,

und jedes Haus umfaßt mehrere Generationen[1]). Diese Zusammengehörigkeit des Stammes, die auf dem Besitze beruhte, verlor sich vollständig, als durch das babylonische Exil dieses Band zerrissen wurde. Bei der Rückkehr aus demselben, mit welcher die eigentliche Ausbildung der talmudischen Lehre beginnt, ist das alte Stammbewußtsein zum größten Theile schon geschwunden[2]), und auch der Familienkreis ist beschränkt auf die Eltern und die Kinder.

Daher sollen auch in Folgendem besprochen werden:

I. **Die Ehe**, oder das rechtliche und moralische Verhältniß der Gatten zu einander und

II. **Die Eltern**, oder das rechtliche und moralische Verhältniß zwischen den Eltern und den Kindern.

17, 18. Ueberhaupt kommt im Josua die Bezeichnung בית אבות nicht vor. Vergl. Cap. 13, 15. 24. 29. 31; 15, 20; 16, 5. 8; 17, 2; 18, 11; 19, 1. 10. 17. 24. 32.

[1]) Josua 7, 14.

[2]) Vergl. Esra 2, wo die Heimkehrenden theils nach den früheren Wohnorten, theils nach den Vätern benannt werden und 10, 25, wo neben Priestern und Leviten nur noch ישראל genannt werden, ebenso Nehem. 11,20. Nur hier und da kommt bei Einigen der Name ihres Stammes vor. das. 24, 31.

Die Ehe.

Der Ursprung der Familie, die Basis der erscheinenden Menschheit, ist die Ehe. Sie ist der Quellpunkt der Beziehungen vom Menschen zum Menschen; in der Ehe hört er auf, ein für sich abgesondertes Individuum zu sein, tritt mit Andern in Verbindung und bildet so den Grundverein der menschlichen Gesellschaft. Ohne sorgliche Pflege dieses Vereins wäre der Staat seiner zuverlässigsten Stütze beraubt und fände wohl schwerlich ein Mittel, sich vor völliger Auflösung zu sichern, denn nur aus dem wohlgeordneten häuslichen Leben kann das öffentliche, gewissermaaßen nur eine Erweiterung und Vervielfältigung desselben, Kraft und Sicherheit gewinnen.

Wie jeder Verein einen Zweck voraussetzt, dem er dient, demnach ein Bedürfniß, welchem durch ihn abgeholfen werden soll, so auch insbesondere die Ehe. Schon durch die geschlechtliche Trennung des erscheinenden Menschen ist das Bedürfniß ausgesprochen, das ihr zu Grunde liegt. Es muß daher auch ihr nächster Zweck sein, diese Trennung zu heben und auszugleichen, den seiner Erscheinung nach in Mann und Weib zerfallenen Menschen wieder zu vereinigen und dadurch jene vollste Harmonie herzustellen, die nicht minder Aufgabe der Sinnenwelt als der Vernunft ist.

Die Erfahrung lehrt, daß, je mehr Verhältnisse irgend ein Zweck in sich begreift, je umfassender er ist, er um so weniger sogleich und auf einmal nach seinem ganzen Inhalte gewürdigt wird.

Gewöhnlich tritt vorerst seine rohsinnliche und bloß verständige Seite ins Auge, während die sittliche und vernünftige erst nach und nach und auch dann nur selten vollständig erfaßt wird. So ging es auch mit der Ehe bei den meisten alten Völkern. Der ursprüngliche Gegensatz zwischen Mann und Weib trat schon mit dem ersten Menschenpaare hervor und drang auf eine entsprechende Ausgleichung. Die Weisheit des Schöpfers hat die Fortpflanzung des Menschengeschlechts nicht der Willkür des Einzelnen anheimgegeben, sondern in Verbindung gesetzt mit dem Naturtriebe, der auf Ausgleichung jenes Gegensatzes dringt und dadurch einerseits die Fortpflanzung gesichert nnd andererseits dem Naturtriebe selbst einen höheren Zweck angewiesen. Es ist ein rein menschliches Bedürfniß, in seinen Nachkommen fortzuleben, sein Hab und Gut auf dieselben zu vererben, seinen Namen durch dieselben vor völligem Erlöschen gesichert zu sehen. So bildet das physische Verhältniß im Verein mit der Fortpflanzung der Gattung die Grundlage; es ist in der Ehe neu geschaffen und sittlich umgebildet; es wäre jedoch ein Widerspruch mit der sittlichen Bestimmung des Menschen, im Naturgrunde zu verharren, und was Grundlage des Guten, Grundlage zu einem ganzen Leben sittlicher Beziehungen sein soll, in selbstsüchtige Lust zu verkehren und dieser das Gute zu opfern, wie es in den meisten Staaten des Orients noch heut zu Tage geschieht. Die Ausgleichung des Gegensatzes, insofern sie nur die rohe Sinnlichkeit befriedigt, erhebt den Menschen noch nicht über das Thier, denn sie ruht lediglich auf einem von außen gegebenen Elemente, dem rohsinnlichen Triebe.

Die geschlechtliche Trennung ruht aber nicht lediglich auf rohsinnlichem Grunde, sie greift weiter um sich und nimmt nicht nur augenblickliche Aufregungen, sondern auch fortdauernde, äußere Zwecke in Anspruch. Der Mann sieht sich, wenn er sich allein überlassen bleibt, ohne Wartung und Pflege, sein Gewerbe schreitet ohne weibliche Unterstützung weniger voran, sein Hauswesen ist nicht geordnet, in Krankheitsfällen entgeht ihm die so wichtige milde und theilnehmende Behandlung, seine Freuden und sein Leid

weiß er in keinen verwandten Busen auszuschütten, er ist ohne gehörigen Verband mit dem Leben und nicht einmal gegen Ausschweifungen und Leidenschaften gesichert. — Das Weib hat seine Eltern und Geschwister verloren, seine übrigen Verwandten und Bekannten stehen ihm fern, es fühlt sich namen- und schutzlos. Unfähig, was es ererbt oder erworben hat, gegen mannigfaltige Angriffe sicherzustellen und es zu vermehren, sieht es sich nach einer Lage um, die ihm vor Allem Sicherheit und gehöriges Auskommen, die ihm aber auch die Möglichkeit gewährt, einen entsprechenden Wirkungskreis zu finden, seinem Gefühle und den Anforderungen zu genügen, welche sowohl durch Natur als Erziehung in sein Wesen gelegt sind, Gattin und Mutter zu werden, als tüchtige Hausfrau sowohl das eigene, wie das Gesammtvermögen zu erhalten und durch Sparsamkeit zu vermehren und sich im Kreise der Seinen eines stillen und zugleich ehrenhaften Daseins zu erfreuen.

Hier steigert sich der blos physische Verband, die rohsinnliche Ehe, wenn wir diesen Ausdruck für sie brauchen dürfen, zur verständigen, ohne sich jedoch von dem sinnlichen Grund und Boden abzulösen. Denn der Bund, welcher jetzt geschlossen wird, hat zwar nicht mehr die roheste, augenblickliche Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zwecke, vermag es aber keineswegs, sich über die Berechnung des Nutzens oder des Schadens zu erheben. Mann und Weib sehen sich nach Ehehälften um, die ihnen nützlich sind, ihnen Vortheile gewähren, wodurch sie hoffen können, in bestimmten sinnlichen Zwecken gefördert zu werden.

Diese natürlich-verständige Auffassung der Ehe als Mittel zur Fortpflanzung des Geschlechts und als Verein zu gegenseitigem Beistand, treffen wir bei den vorzüglichsten der alten Völker des indogermanischen Stammes an. Durch diesen ganzen Stamm geht die religiöse Furcht vor dem Untergange der Familie, daß die Feuer auf dem Hausheerde erlöschen, die Häuser verwaiset dastehen, die Altäre ohne Opfer bleiben würden und der Glaube, daß die Ruhe im Tode von der Verehrung abhänge, welche den

Altvordern erwiesen werde. Daher ist ihnen der Gedanke unerträglich, ohne männliche Kinder zu hinterlassen, aus dieser Welt zu scheiden. Diese Sehnsucht nach einem Sohne, der die Todtenopfer darbringen könne, geht bei den alten Hindus so weit, daß ein kinderloser Ehemann seinem Bruder oder einem andern Verwandten gestatten darf, seine Frau zur Mutter eines, nach Andern sogar zweier Erben zu machen, welche die Sraddha für ihn und seine Vorfahren verrichten sollen[1]). Hierzu kommt in der griechisch-römischen Welt die Einmischung des Staates in die Familie und sein Interesse an einer zahlreichen Nachkommenschaft. Der Schwur, den jeder römische Bürger dem Censor leisten mußte: uxorem se liberorum quaerendorum gratia habiturum[2]) spricht das innerste Wesen der Ehe nach den Begriffen des römischen Alterthums aus. Die Definition, welche das römische Recht für die Ehe giebt[3]): Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et humani juris communicatio faßt zwar die Ehe in ihrer ganzen Bedeutung auf, allein es ist ihr im Rechte nicht Folge gegeben, denn das divinum jus wurde auf die sacra privata und das humanum jus auf die

[1]) Vergl. Menu 9, 59 ff. Derselbe Gedanke liegt der Eheschließung Satew-zan bei den Persern zu Grunde: „Man giebt für eine Summe Geldes einem verstorbenen Jünglinge von 15 oder mehreren Jahren, der unverheirathet geblieben war, ein Mädchen zur Frau, die von der Zeit an auch dafür gehalten wird. Denn durch Kinder gelangt man in den Himmel, und durch ihre guten Werke kommen die Eltern über die Brücke Tschinewad, daher ist's ein Unglück, ehelos zu sterben, dem die Perser durch eine solche Ehe abhelfen wollen." Zend-Awesta v. Kleuker S. 230, Theil III. Bei den Griechen spielen die δίκαια, νενομισμένα eine bedeutende Rolle, daher der Kinderlose, um dem Unheile vorzubeugen, einen Sohn adoptirte, vergl. Becker, Charikles, Bilder altgriechischer Sitten 2, S. 169, 436 ff. Bei den Römern galt das justa facere als heilige Pflicht; die im jährlichen Cyclus wiederkehrenden, das ganze Leben durchdringenden Manen- und Larenfeste wurden mit ängstlicher Sorgfalt beobachtet, die sacra privata sollten wie die publica nie erlöschen; Cic. leg. 2, 9. Sacra privata perpetua manento.

[2]) Gellius, N. A. 4, 3. — [3]) L. 1. D. (23, 2).

Rang- und Vermögens-Verhältnisse bezogen[1]). Daß eine höhere Anschauung der Ehe im Allgemeinen nicht vorwaltete, geht am Deutlichsten aus dem geschichtlichen Verlauf der römischen Ehe hervor. Es kam so weit, daß man dieselbe als ein hemmendes Band betrachtete und sich davon zu befreien suchte, so daß der Staat durch die allgemeine Ehelosigkeit und die aus derselben hervorgehende Unsittlichkeit sein Bestehen gefährdet und sich genöthigt sah, die Ehen durch Gesetze zu erzwingen[2]). Die Ehe wurde nur als Vertrag betrachtet zwischen dem der Frau Schutz gewährenden Manne und der dem Manne für diesen Schutz ihr Vermögen darbietenden Frau[3]). Jene Gesetze, wie die Stellung, welche die Frau bei den Römern in der Ehe einnimmt[4]), sind der sprechendste Beweis, wie sehr dieselben das eigentliche Wesen der Ehe verkannt haben, da sie nicht einsahen, daß dieselbe in einem Gebiete wurzele, das sich der Macht des Staates entzieht. Es wurde übersehen, daß die Ausgleichung des geschlechtlichen Gegensatzes durch die sinnlich-verständige Vereinigung von Mann und Weib noch nicht abgeschlossen ist, und so trug man den äußeren sinnlichen Bedürfnissen Rechnung, ohne zu bedenken, daß diese nur die minder wichtige Seite des Menschen betreffen, daß er aber noch eine andere übersinnliche besitze, die ebenfalls der Ausgleichung bedarf.

Dagegen ist es das Charakteristische der mos.-talmud. Lehre, daß sie eben diese Seite des Menschen überall ganz besonders berücksichtigt. Ihr ist der Mensch ein Ebenbild Gottes durch den Geist, der selbst ein Göttliches ist[5]). Diese Gottähnlichkeit macht sein innerstes Wesen aus, macht ihn erst zum Menschen. Allein so Eines und untheilbar diese geistige Seite des Menschen an sich auch ist, so entgeht doch auch sie dem allgemeinen Gesetze der

---

[1]) Vergl. Zimmern, Geschichte des Römischen Rechts. S. 498 ff.

[2]) Durch die bekannte lex Julia et Papia Poppaea.

[3]) Die Manus ist der Ausdruck dieses Schutz- und Vermögensverhältnisses.

[4]) Vergl. weiter S. 26 ff. — [5]) Oben S. 7 u. 8.

Erscheinung, dem Zerfallen im Gegensatze und dem nur theilweisen Hervortreten des innersten Wesens nicht. Namentlich nehmen wir hier jene große Verschiedenheit wahr, welche sich im Allgemeinen durch Kopf und Herz, Verstand und Gemüth, nämlich durch schaffende und erleuchtende und durch empfangende und erwärmende Kraft ausspricht. Die erstere ist im Geiste des Mannes, die letztere in dem des Weibes vorherrschend. Dort waltet Forschen und Erkennen der Wahrheit, Durchdringen aller Verhältnisse oft bis zur Vernichtung derselben, zugleich aber auch reges, geistiges Schaffen; hier spricht sich bei geringerer productiver Kraft mehr Empfänglichkeit für alles Wahre, Schöne und Gute und eine größere Sorgfalt aus, es bis in die kleinsten Verhältnisse hinein zu verarbeiten. Des Mannes Geist würde in seiner productiven Kraftfülle nicht selten Uebertriebenes hervorrufen und oft muthwillig wieder zerstören, was er soeben aufgebaut hatte. Das Weib weiß dagegen die glückliche Mitte zu behaupten und auch den Mann, dessen Innerstes sich zu ihm hingezogen fühlt, für diese zu gewinnen. Auf des Mannes Seite liegt die feste, aber starre Einheit wie im Plastischen, auf der weiblichen dagegen die sanfte Verschmelzung der Unterschiede wie im Musikalischen. So bildet sich der zunächst für eine Verrichtung der Natur gegebene physiologische Unterschied zu einem psychologischen aus und entwickelt sich zu einem allgemeinen Unterschiede in der Weise des Anschauens und der Thätigkeit. Allein diese Gegensätze befehden sich nicht, sondern fordern sich, wie die entgegengesetzten Farben zur Harmonie, zu einem gemeinsamen harmonischen Ganzen. Ruht nun die Ehe als vereinigendes Band zwischen zwei geschlechtlich getrennten Wesen auf der Anerkennung und dem tiefen Gefühle dieser innern Harmonie, welche die äußere durchaus nicht ausschließt, sondern vielmehr in sich aufnimmt, veredelt und eben dadurch allseitig abschließt, so haben wir die Auffassung derselben nach den Begriffen der mos.-talm. Lehre gewonnen. Es ist hier kein zufälliges, von außen gegebenes

Element, das dem Vereine zu Grunde liegt und einer gottähnlichen Person unwürdig ist, nicht augenblickliche physische Sinneslust wie bei den Orientalen, noch wie bei den Römern, Berechnung zufälliger Vortheile, welche wandelbar sind wie Alles, was lediglich auf dem Boden einer selbst wandelbaren Erscheinung ruht, sondern es ist die Anerkennung der gleichen, hohen und freien Menschenwürde in einem verwandten Wesen, verbunden mit der Ueberzeugung, daß der Mensch nur durch diese Vereinigung seine tiefste und allseitige Ausgleichung finden und sich in den Stand setzen werde, seiner Natur und Bestimmung zu genügen. Zwar betrachtet auch die mos.-talm. Lehre das physische Verhältniß als die Grundlage der Ehe, sie läßt ferner auch der verständigen Seite derselben, als zur Verbindung menschlicher Wesen unumgänglich nothwendig, Gerechtigkeit widerfahren; als das eigentliche Wesen der Ehe aber stellt sie den vernünftigen Zweck hin, die wahre und volle, innere und äußere Harmonie der Gatten und erhebt dadurch den Ehebund zu einem Institute der Sittlichkeit. Denn so lange derselbe ein rohsinnlicher oder blos verständiger ist, kann er unmöglich mehr als eine theilweise und oft nur sehr geringe Ausgleichung herbeiführen; Lust und Vortheil wechseln jeden Augenblick und untergraben den Bestand eines Verbandes, der auf ihnen gegründet ist; nur in der Vernunft, die allein das Princip der Sittlichkeit, die Idee des Guten und die Kraft es zu verwirklichen, die Freiheit in sich trägt, liegt eine über die irdischen Zufälligkeiten hinausreichende Ausdauer. Es konnte daher bei jenen Völkern, welche die Ehe aus dem untergeordneten, blos verständigen Gesichtspuncte auffaßten, dieselbe nichts anderes als ein Vertrag sein, durch welchen Mann und Weib ohne Verletzung der Gesetze der Natur und des Staates den in ihnen liegenden ursprünglichen Gegensatz insoweit aufheben, als es zum Verbande eines und desselben äußeren Lebens nothwendig ist[1]).

---

[1]) Auf ein solches Verhältniß paßt auch die Definition, welche das römische Recht vom Vertrage giebt. §§ 2. 3. L. 1. D. (2, 14.) Est

Man darf sich daher gar nicht wundern, in Plato's ideellem Staate sogar die regellose Vermischung anempfohlen[1]), in den Regierungsformen des Orients aber die Polygamie eingeführt und genehmigt zu sehen. Stets geht das Recht mit den wechselnden Bedürfnissen und Ansprüchen eines bestimmten Volkes, bestimmter Zeit und Länder Hand in Hand und erhebt sich nie zu jener Allgemeingültigkeit, welche im Stande wäre, alle diese beengenden Schranken zu durchbrechen und einem Princip Folge zu leisten, das den Menschen darüber erheben könnte. Dies thut die mos.-talm. Lehre, indem sie das sittliche Moment in den Ehebund aufnimmt und ihn daher zu einem wahrhaft vernünftigen, das volle innere und äußere Leben zweier Personen umfassenden Verein erhebt. Schon in der Schöpfungsgeschichte sind jene drei Seiten der Ehe, die natürliche, verständige und vernünftige klar ausgesprochen:

I. Als das erste Menschenpaar vollendet aus der Hand des Schöpfers hervorging, ward ihm der Segen zu Theil: „Seid fruchtbar, vermehret euch und füllet die Erde." (Genes. 1, 27. 28).

II. Einsam fühlte sich der Mann und konnte in der ganzen großen Natur keine Befriedigung finden. Da sprach Gott: „Ich will ihm eine Gehilfin schaffen, die ihm zur Seite stehe." (ibid. 2, 18).

III. Am Schlusse des Capitels von der Schöpfung der Ehe endlich wird ihre höchste Bedeutung in die Worte zusammengefaßt: Verlassen soll der Mann Vater und Mutter und hängen an seinem Weibe, daß sie werden zu einem Fleische. (ibid. 24).

So treten auch in der mos.-talm. Lehre von der Ehe diesen drei Seiten entsprechende drei Theile hervor:

---

pactio duorum pluriumve in idem placitum consensus, und in diesem Sinne ist auch die Bestimmung desselben Rechts: consensus facit nuptias. L. 39. D. (50, 17) zu verstehen.

[1]) Plato, Staat. Buch 5, S. 457—461.

I.

Was zuvörderst den natürlichen Zweck, die Fortpflanzung, betrifft, so tritt derselbe in dem Gebote zu Tage, das jedem Manne zur Pflicht macht, eine Ehe einzugehen. Der Segen, den Gott dem ersten Menschenpaare gegeben, wird als der Ausdruck seines Willens, als das erste Gebot der mosaischen Gesetzgebung betrachtet[1]. „Wer das Gebot der Fortpflanzung nicht erfüllt, ist dem Mörder gleich zu achten, denn er vermindert das Ebenbild Gottes auf Erden[2]". Die Fortpflanzung soll aber auf sittlichem Wege geschehen und wird daher nur durch die Ehe eine gottgefällige. Es soll diese nämlich zugleich ein Talisman gegen Ausschweifungen und Unsittlichkeit sein. „Der Ewige ist Zeuge zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend .... und er verlanget gottgefällige Nachkommen, darum hütet eure Leidenschaft, und gegen das Weib deiner Jugend handle nicht treulos[3]". Die Ehe soll ein unantastbares Heiligthum sein für Jedermann, und spricht sich diese hohe Bedeutung der Ehe auch in dem Namen des der Eingehung der Ehe vorangehenden Verlöbnisses aus, indem dasselbe „Anheiligung" קידושין genannt wird. Daher wird der Ehebruch an beiden Verbrechern mit dem Tode bestraft[4] und jede Verletzung der Sittlichkeit auf das Strengste verpönt. Götzendienst, Mord und Unsittlichkeit sind als die Cardinalverbrechen aufgestellt, denen der Tod vorgezogen werden muß, wenn die Alternative gestellt ist, entweder jene zu begehen oder diesen zu erleiden[5]. Wenn eine Verletzung der Sittlichkeit das einzige Mittel ist, einen gefährlich Erkrankten zu retten, so muß er dem Tode überlassen bleiben, das Heilmittel darf aber nicht angewendet werden[6]. Der Begriff der Unsittlichkeit bezeichnet aber nach mos.-talm. Lehre

---

[1] Jebamot 64 a. Schulchan Aruch Eben Haeser 1, 1.

[2] das. 63.

[3] Maleachi 2, 14. 15. — [4] Levitic. 20, 10.

[5] Synhedrin 74 u. sonst.

[6] Pessachim 25; vergl. auch Frankel, Grundlinien des mos.-talmud. Eherechts. S. IV.

vorzüglich die Verletzung der Heiligkeit der Ehe oder der dieselbe betreffenden Gesetze. Denn sie soll der Tempel der Sittlichkeit sein und darum jede Entweihung ferngehalten werden: „Freue dich mit dem Weibe deiner Jugend, ihre Anmuth sättige dich zu jeder Zeit, in ihrer Liebe berausche dich stets! Warum willst du dich berauschen an einer Fremden und eine Andere umarmen? Gerichtet ist das Auge Gottes auf die Wege des Mannes, und alle seine Schritte wägt er ab[1]." Dem natürlichen Zwecke der Ehe entsprechend, wurde für wünschenswerth erachtet, die Ehe mit dem Eintritt der körperlichen Reife einzugehen[2], da jedoch die sittliche Reife nicht minder als die physische Bedingung des zu schließenden Bundes ist, das achtzehnte Jahr als der geeignetste Zeitpunkt festgesetzt[3]. Wer mit zwanzig Jahren noch unverheirathet ist, wird scharf getadelt[4]. So pries einst R. Chisda den R. Hunna vor R. Hamnuna als einen großen Mann, und letzterer bat, ihm den so hoch gepriesenen gelegentlich vorzustellen. Als dies geschah und R. Hunna, der das zwanzigste Jahr bereits überschritten hatte, nach der Weise der unverheiratheten Männer gekleidet, vor ihm erschien, wandte er ihm den Rücken mit den Worten: „Erscheine nicht wieder vor mir, als bis du geheirathet hast[5]". Jedoch blieb diese Pflicht, eine Ehe einzugehen, zu allen Zeiten Gewissenssache und das Gericht mischte sich niemals in Herzens- und Gemüthsangelegenheiten[6], wie es in Sparta und Rom geschah[7]. Denn dieses Gebot hat in der mos.-talm. Lehre

---

[1] Proverb. 5, 18—21.

[2] Jebam. 62 b. Synhedr. 66 b. vergl. die Commentat. z. St.

[3] Abot 5, 24. Eb. Haes. 1, 3. vergl. weiter § 1.

[4] Kidd. 29 b. — [5] daselbst.

[6] Zwar tauchte auch in dem mos.-talm. Rechte eine Ansicht auf, daß wenn mit dem zwanzigsten Jahre eine Ehe noch nicht eingegangen worden ist, das Gericht dazu zwingen solle (R. Ascher z. Jebam. 64), doch hat dieselbe niemals Anerkennung erlangt; vergl. Resp. des R. Isaak b. Scheschet resp. 15, E. H. 1, 3. Glosse.

[7] Vergl. Plutarch, vita Lycurgi c. 15. Zimmern, a. a. O. S. 630 ff.

nicht die Vermehrung des Volkes zum Zwecke, da es in der Schrift heißt: „Nicht weil ihr mehr zählet denn andere Völker, hat Gott Gefallen an euch und hat euch erwählet[1]),“ noch auch hat die Existenz von Nachkommenschaft oder der Mangel derselben, nach den Anschauungen dieser Lehre, Einfluß auf das Verhältniß des Menschen zur Gottheit, „denn so spricht der Ewige zu den Kinderlosen, die seine Sabbate beobachten, das erwählen, woran er Gefallen hat und festhalten an seinem Bunde: Ich werde ihnen an meinem Hause und an meinen Mauern ein Denkmal und einen Namen errichten, besser denn Söhne und Töchter, einen ewigen Namen errichte ich ihnen, der niemals aufhört[2]).“ Es ist vielmehr der Zweck des Gebotes, die Ausgleichung, welche die Natur fordert, und die mit derselben verbundene Erhaltung des Menschengeschlechts, in der von Gott selbst bei der Schöpfung vorgeschriebenen sittlichen Weise zu vollziehen, um dadurch den Willen Gottes zu erfüllen; daher giebt es auch einen Fall, in welchem die mos.-talm. Lehre selbst von der Erfüllung dieses Gebotes befreit. Die Ehe wird nämlich auch in ihrer höchsten Bedeutung nur als Mittel zur Verwirklichung und Vervollkommnung der wahren sittlichen Würde des Menschen angesehen und muß daher auch stets im Verhältniß zu dieser beurtheilt werden. Gewinnt diese durch den Verband mehr, so unterliegt es keinem Zweifel, daß er zu schließen ist; verliert sie, so hört jede Verbindlichkeit für ihn auf. Ja es läßt sich denken, daß er, wiewohl ausnahmsweise, für einzelne Individuen völlig überflüssig sein kann. Die geschlechtliche Trennung, welche sich durch die ganze Menschheit hindurch so mächtig und tiefeingreifend ausspricht, berührt sie entweder nur wenig oder gar nicht; sie sind schon von Natur in sich abgeschlossene, sich selbst ausgleichende Menschen, oder sie sind es geworden durch völlige Hingebung an eine Idee, die alle ihre Neigungen, alle Regungen ihres Geistes in Anspruch nimmt und ausfüllt, so daß sie nicht zu befürchten haben, unedelen Regungen und Verlockungen der

---

[1]) Deuteron. 7, 7. — [2]) Jesaia 56, 4. 5.

Begierde zu unterliegen. Es ist ein ungestörter Einklang in ihnen, ohne daß dieser durch die Beiziehung einer zweiten Persönlichkeit hergestellt zu werden brauchte. Solche Personen sind nach mos.-talm. Lehre von der Pflicht, eine Ehe einzugehen, befreit. Einst unterhielten sich nämlich mehrere talmudische Lehrer von der Schuld dessen, der unverheirathet bleibt. Der eine bewies aus dem Gesetze, daß er dem Mörder gleich zu achten sei, der andere meinte, er vermindere das Ebenbild Gottes auf Erden. Der hagestolze Ben Asai endlich wollte ihm beides zur Last legen. Da machten ihm jene den Vorwurf: „Gewöhnlich ist eine gesunde Theorie von einer eben solchen Praxis begleitet; es giebt freilich Manche, die recht handeln, ohne sich viel um die Theorie zu bekümmern. Du hast aber eigenthümlicher Weise eine sehr schöne Theorie, ohne daß dein Handeln ihr entspricht, denn du bleibst ja selbst unverheirathet." Da antwortete ihnen Ben Asai: „Ich kann nun einmal nicht anders, meine Seele hängt an der Gotteslehre; ihr gehöre ich ganz, die Welt kann und wird durch Andere erhalten werden[1])". Daher wurde die Norm aufgestellt: Wer wie Ben Asai sich völlig dem Studium der Lehre ergeben hat, so daß er von Anfechtungen der Begierde Nichts fürchten zu müssen glaubt, der hat durch das Unterlassen der Ehe keine Sünde begangen[2]). — Daß nicht die Fortpflanzung allein dem Gebote zu Grunde liegt, geht auch aus der Vorschrift hervor, daß selbst derjenige, der durch Zeugung eines Sohnes und einer Tochter der Pflicht der Fortpflanzung genügt hat[3]), wie auch der noch so alte Mann nicht ohne Frau leben soll[4]).

Von demselben Gesichtspuncte, die Ehe als Mittel zur Verwirklichung der sittlichen Würde des Menschengeschlechts betrachtend, geht die mos.-talm. Lehre bei der Festsetzung der Eheverbote aus; Sittlichkeit und Moral sind die einzigen Motive derselben. Die

---

[1]) Jebam. 63 b. — [2]) Eb. Haes. 1, 4.

[3]) Jebam. 61 b. Eb. Haes., das. 5.

[4]) Jebam., daselbst. Eb. Haes., das. 8.

verwandtschaftlichen Eheverbote werden im mos. Gesetze mit einer Ermahnung zur Selbstheiligung und Wahrung der Aehnlichkeit mit Gott, der die Heiligkeit selbst ist, eingeleitet und abgeschlossen mit den Worten: „Verunreinigt euch nicht durch alle diese, denn durch sie verunreinigten sich die Völker, die ich vor euch vertreibe" u. s. w.[1]), ebenso nennt der Talmud die von den Soferim hinzugefügten „Verbote der Selbstheiligung," indem sie die Mahnung enthalten: „Sei enthaltsam selbst in Betreff des (vom Buchstaben des Gesetzes) dir Gestatteten[2])." Auch bei den übrigen Eheverboten des mos. Gesetzes ist das Sittlichkeitsprincip entweder ausdrücklich als der leitende Gedanke ausgesprochen, oder doch leicht von selbst erkennbar. So ist dem Verbote, die geschiedene Frau, nachdem sie einen andern Mann geheirathet und dieser sich von ihr geschieden oder gestorben ist, wieder zurückzunehmen, hinzugefügt: „nachdem sie ist verunreinigt worden; denn ein Gräuel ist es vor dem Ewigen[3])." Bei dem Verbote: „Es komme nicht der im Incest erzeugte (ממזר) in die Versammlung des Ewigen, auch das zehnte Geschlecht komme nicht in die Gemeinde des Ewigen[4])" ist leicht einzusehen, daß der Gesetzgeber den Incest überhaupt brandmarken und verhüten wollte. Dagegen kennt die mos.-talm. Lehre keine Eheverbote aus Staats- oder Standesrücksichten, da sie überhaupt nach ihrem Principe von der gleichen Würde der Menschen keine gesonderten Stände anerkennt. Auch die außerverwandtschaftlichen und nachbiblischen Eheverbote beruhen entweder auf Keuschheits- oder religiösen Gründen[5]). Auch bei den Römern finden wir Gesetze, welche die Ehe zur Pflicht machen, aber welch himmelweiter Unterschied in den Motiven sowohl, aus welchen dieselben hervorgingen, als auch in ihnen selbst, zwischen

---

[1]) Lev. 18, 24; 20, 22. 23. vergl. weiter.

[2]) Jebam. 20 a. nach der Auffassung des R. Jehuda.

[3]) Deuteron. 24, 4. vergl. Ibn Esra z. St. und Nachmani, der in diesem Verbote eine Verhütung des Frauentausches sieht. Diese Ansicht ist auch ausgesprochen Jerem. 3, 1. — [4]) Deut. 23, 4.

[5]) Vergl. das Ausführliche weiter §§ 4. 5. 6.

römischem und mos.-talm. Rechte! Hier ist das Gebot religiöse Gewissenspflicht, dort ein Staatsgesetz, dessen Bewachung dem sterblichen Richter anheimfällt. Das Staatsprincip, das zu Rom alle Verhältnisse beherrschte, äußerte seinen Einfluß vorzüglich auf die Familie. Die Ehe, als der Ursprung derselben, wurde als Institut des Staates zur Vermehrung seiner Bürger betrachtet[1]), das die Dienste jedes römischen Bürgers in Anspruch nahm. Daher bestraften die Censoren die Kinderlosen[2]), ermahnten zum Heirathen und belohnten die Fruchtbarkeit[3]). Da jedoch den Römern im Allgemeinen das Bewußtsein von der hohen sittlichen Bedeutung der Ehe abging, so hatten jene Strafen und Belohnungen keinen Erfolg, sondern die Ehe sank immer mehr im Bewußtsein des Volkes. Wie ein gewöhnlicher Vertrag wurde sie heute geschlossen, morgen gelöst, um am nächsten Tage wieder neue Verbindungen anzuknüpfen, so daß die Frauen nicht nach den Consuln, sondern nach der Zahl der Ehen, welche sie eingegangen waren, die Jahre zählten[4]). Diese Nichtachtung der Ehe zerrüttete das Familienleben dergestalt, daß gegen das Ende der Republik eine Ehe zu den höchst seltenen Erscheinungen gehörte. Der innige Zusammenhang zwischen Staat und Familie ließ befürchten, daß die Zerrüttung der einen den Sturz des andern nach sich ziehen würde, und es wurden verschiedene Maaßregeln ergriffen, um dem Uebel zu steuern. Allein es konnte zu einer durchgreifenden Verordnung nicht kommen, weil dazu die Römer ihre Einwilligung geben mußten, diese aber immer verweigerten. Als aber Augustus zur Alleinherrschaft gelangte und im Besitze der gesetzgebenden Gewalt war, schrieb er strenge Gesetze gegen die

---

[1]) Ganz besonders wird sich dies weiter ergeben bei der dos und der patria potestas. — [2]) Val. Maxim. II, 9, 1. Liv. XLV, 15.

[3]) Gell. I, 6. V, 19.

[4]) Num quid jam ulla repudio erubescit, postquam quaedam ac nobiles feminae non consulum numero sed maritorum annos suos computant? et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii? Seneca de beneficiis III, 16.

Hagestolzen und Kinderlosen vor[1]). Schon die lex Julia verordnete: Jeder Mann unter 60 Jahren und jede Frau unter 50 Jahren soll verheirathet sein und, fügt die lex Papia hinzu, „Kinder haben[2])!" In der mos.-talm. Lehre dagegen ist die Ehe ein von dem Schöpfer in den Menschen gelegtes Naturgesetz, dessen Uebertretung allein vor den Richterstuhl dessen kommt, der die Natur und ihre Gesetze geschaffen hat.

II.

Dem menschlichen Richter ist nach mos.-talm. Lehre nur die verständige Seite der Ehe unterworfen, welche die äußeren Beziehungen der Gatten zueinander, die Vermögensverhältnisse und die gegenseitigen Rechte und Pflichten derselben betrifft. Diese Beziehungen stehen aber im innigen Zusammenhange mit der Stellung, welche eine Gesetzgebung der Frau als Person überhaupt anweist, die ihrerseits wiederum, da der Beruf des Weibes fast ausschließlich in der Ehe liegt, von der Auffassung derselben bedingt ist. So sieht der Orientale, der kaum über den natürlichen Zweck der Ehe hinausgekommen ist, das Weib nur als Mittel zur Befriedigung seiner Lust und höchstens als ein Gefäß, die Keime der Menschheit zu erhalten und zu pflegen an, und umgiebt sich mit einem Serail von Sclavinnen, in welchen das Gefühl ihres persönlichen Werthes abgestumpft und vernichtet werden muß, da es sich unter fortwährender Entwürdigung unmöglich entwickeln kann. Aber auch die indogermanische Welt, welche den verständigen Zweck der Ehe als den höchsten betrachtete, konnte eben deshalb die Frau unmöglich in ihrer wahren Menschenwürde als Person anerkennen. Durch die ganze Reihe der alten Völker dieses Stammes gilt die Frau während der ganzen Zeit ihres Lebens als unmündig, kann niemals selbstständig werden und steht daher von der Geburt bis zum Tode unter der Aufsicht und der Gewalt von Männern. So hat das Gesetzbuch der Hindu's die

---

[1]) Tacit. ann. III, 25. — [2]) Zimmern, a. a. O. S. 631.

Vorschrift: „In der Kindheit muß die Frau vom Vater, in der Jugend von ihrem Manne, und wenn er gestorben ist, von ihren Söhnen abhängen. Ein Frauenzimmer soll nie Unabhängigkeit erlangen[1]).“ Nach dem Gesetze des Ormuzd „soll die Frau ihren Mann gleichsam wie Gott verehren. Des Morgens muß die Frau sich vor ihren Mann stellen und mit übergeschlagenen Händen stehend ein Gebet vor ihn bringen mit neunmaliger Wiederholung der Worte: „Was willst du, daß ich thun soll?“ Darauf küßt sie seinen Leib, legt die Hand dreimal von der Stirn auf die Erde und von der Erde auf die Stirn, alsdann gehet sie aus, seine Befehle auszuführen. Eine unverheirathete Tochter thut dasselbe ihrem Vater, ihrem Bruder und endlich dem, der ihr Herr ist[2]).“ Welche tiefe Erniedrigung des Geschlechts lag in der bei Griechen und Römern häufigen Sitte des Verleihens und Ueberlassens der Frau an einen Andern auf bestimmte Zeit, was in Athen selbst Socrates, in Rom Cato gethan haben soll[3]). In Rom konnte eine Frau nicht einmal Privatangelegenheiten ohne männlichen Beistand selbst ausführen; auch hier steht sie von der Geburt an unter der Gewalt des Vaters oder der Brüder[4]) und kommt mit der Ehe vollständig in die ihres Mannes oder ihres Schwiegervaters. Er ist ihr Richter und hat das Recht, sie zu tödten, wenn er sie beim Ehebruche ertappte, dagegen durfte sie ihm in gleichem Falle nichts anhaben[5]). Die Frau konnte auch

---

[1]) Menu 5, 148; 9, 3. vergl. Frankels Monatsschrift 1860. S. 408.

[2]) Zend-Avesta von Kleuker, Th. III, S. 231.

[3]) Potter, Arch. II, S. 544. Strabo 11. 9. 1. Plutarch, Cato minor c. 25., vergl. jedoch über letztere Stelle Göttling, Römische Staatsverfassung, S. 95 ff.

[4]) Majores nostri nullam, ne privatam quidem rem, ageri feminas sine auctore voluerunt in manu esse parentum, fratrum, virorum. Liv. XXXIV, 2. Mulieres omnes propter infirmitatem consilii majores in tutorum potestate esse voluerunt. Cic. pro Muren. 12., vergl. auch Gajus I, 144. Das talmudische הני נשי דעתן קלה Sabbath 33 b. hat nur rituelle, nicht civilrechtliche Bedeutung.

[5]) In adulterio uxorem tuam si deprehendisses, sine judicio

durch einjährige Ersitzung gleich einer Sache erworben werden, und war diese usus genannte Erwerbung der Frau eine Form, die manus herbeizuführen, welche die Frau und ihr ganzes Vermögen in die Gewalt des Mannes brachte[1]). Wußte doch ein römischer Censor durch nichts anderes als durch folgende Rede das Volk zur Ehe zu ermahnen: „Könnten wir, Quiriten! ohne Frauen existiren, so würden wir gewiß Alle dieser Beschwerlichkeit überhoben sein. Allein, da es die Natur nun einmal so eingerichtet hat, daß mit ihnen allerdings kein angenehmes, ohne sie aber gar kein Fortbestehen möglich ist, so müssen wir von zweien Uebeln das kleinere wählen[2]).“ Auch bei den Germanen kehrt die Anschauung von der lebenslänglichen Unmündigkeit der Frau in nicht minder ausgebildeter Strenge wieder[3]). Mit der Ehe kam die Frau in die sogenannte „Mund“ des Mannes, d. h. er erhielt das Recht, sie zu züchtigen, zu verkaufen und zu tödten[4]). Nach seinem Tode fällt das Mundium über die Wittwe dem Erben des Mannes zu ..... zunächst also dem volljährigen Sohne aus einer früheren oder ihrer eigenen Ehe und dann des Mannes übrigen Verwandten[5]). Von der hochgepriesenen Frauenverehrung

---

impune necares, illa te (si adulterares) digito non auderet contingere neque jus est. Cato de dote ap. Gell. X, 23.

[1]) Gaj. I, 111. sagt von der durch usus in die manus des Mannes gekommenen Frau: velut annua possessione usu capiebatur.

[2]) Metellus Numidicus bei Gell. I, 6. Charakteristisch ist für die Anschauung der spätern Römer von der Ehe die Vertheidigung, welche Titus Castritius (bei Gell. das.) dem Metellus gegen den Vorwurf, daß er gerade nicht die besten Worte gewählt, um dem Volke die Ehe als wünschenswerth darzustellen, zu Theil werden läßt: Aliter censor loqui debet, aliter rhetor. Rhetori concessum est, sententiis uti falsis, audacibus, subdolis, captiosis, si modo verisimiles sint...... Sed enim Metellum (inquit) sanctum virum illa gravitate et fide praeditum, cum tanto honore apud p. R. loquentem nihil decuit aliud dicere, quam quod verum sibi esse atque omnibus videbatur etc.

[3]) Vergl. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer. S. 447. 455 ff.

[4]) das. a. a. O. S. 450. — [5]) das. S. 452.

bei den alten Germanen sagt ein neuerer Forscher auf diesem Gebiete[1]): „Die Hochstellung der Frauen unter den Germanen war eine mehr religiöse[2]) als weltliche, mehr eine passive als active. Wir würden sehr irren, wenn wir die Frauen im Vordergrunde des Volkes und als die Mittelpuncte der Gesellschaft und des geistigen Lebens ansehen wollten. Die altgermanische Frauenverehrung ist durchaus nicht zu modernisiren; das Weib war Weib, zu Deutsch: ein Wesen hinter dem Manne. Rechtlich war die Lage der Frau völlig untergeordnet und läßt sich durchaus nur mit der des Kindes im väterlichen Hause vergleichen."

Ein durchweg anderes Verhältniß tritt in der mos-talm. Lehre zu Tage. Das derselben zu Grunde liegende Princip, daß jeder Mensch als Ebenbild Gottes ein Recht auf Anerkennung der Person hat, widerspricht auf das Entschiedenste jeder Unterdrückung des weiblichen Geschlechts, und wie dieses Princip keine Kasten- und Rangesunterschiede in rechtlicher Beziehung aufkommen ließ, so kennt auch die auf demselben basirende Lehre keinen erniedrigenden Unterschied der Geschlechter. Betrachten wir die Ehrfurcht gebietenden Frauengestalten der Bibel, so wird es uns klar, daß dieselbe dem Weibe eine Stellung anweist, die durchaus seiner psychologischen Eigenthümlichkeit, wie seiner Würde als Person entspricht. Schon die Frauen der Patriarchen walten als Herrinnen im Hause in Bezug auf ihre eigenen Verhältnisse[3]). In späterer Zeit erscheinen Abigajil[4]), die Frau des ihr so unähnlichen Nabal und die Sunamitin, die Wirthin des Propheten Elisa[5]) ebenfalls als Gebieterin in ihrem Hause. Die Töchter Zelophchads treten nach dem Tode ihres Vaters selbstständig vor Gericht auf; ihr

---

[1]) Weinhold, die Geschichte der Frauen des Mittelalters. S. 193 ff.

[2]) Hierauf macht übrigens schon Tacit. Germ. 8 aufmerksam: Inesse (feminis) quin etiam sanctum aliquid et providum putant, nec aut consilia earum aspernantur aut responsa negligunt.

[3]) Genes. 16, 5. 6. הנה שפחתך בידך ferner ibid. 21, 10. 12.

[4]) I. Sam. 25, 14 ff. — [5]) II. Regum. 4, 8 ff.

Recht wird ihnen gewährt, und über ihr Erbe erhalten sie freie Disposition, die nur durch Stammesinteressen beschränkt wird[1]). In den Hauptgeboten spricht der Gesetzgeber zum Weibe zugleich mit dem Manne und betrachtet sein Miteinbegriffensein als selbstverständlich, außer bei solchen Geboten, von denen Frauen befreit sind. Daß es aber solche Gebote überhaupt giebt, ist durchaus kein Beweis für die vermeintlich untergeordnete Stellung der Frau im mos. Gesetze, sondern vielmehr ein Beweis für die richtige Erkenntniß des psychologischen Gegensatzes von Mann und Weib und der Würdigung des Berufes des letzteren. Das Weib soll nach der mos.-talm. Lehre in der Familie aufgehen, sein Wirkungskreis soll ausschließlich das Haus sein[2]). Zwar soll dasselbe nicht wie in den orientalischen Staaten der bewachte Kerker des Weibes sein[3]), sondern hinaustreten darf es und sich freuen des allgemeinen Wohls; ja, wenn es Noth thut, selbstthätig für dasselbe mitwirken. Begeisterte Frauenchöre feiern in der Bibel jedes erhebende Ereigniß im Leben des Volkes[4]); Frauen waren es auch, die in ihren Siegesliedern die Tapferkeit eines Hirtenjünglings über die des Königs erhoben[5]) und dadurch in der Brust des letzteren die für ihn so verhängnißvolle Eifersucht erweckten. Eine Frau war es, die zur Befreiung des Volkes aus drückender Feindesherrschaft begeisterte und mitbefreien half, die den Sieg über die Feinde in einem Hymnus feierte[6]). Allein es war Mirjam, die Schwester des gotterfüllten Führers, die in prophetischer Begeisterung ihre Schwestern mit fortriß, einen Lobgesang anzustimmen für die wunderbare Rettung am rothen Meere; ebenso war Deborah die von Gott zur Begeisterung des Volkes berufene

---

[1]) Numeri 27, 1—7; 36, 1—6.

[2]) דרכ׳ . ל אשה להיות יושבת בתוך ביתה ודרכו של איש להיות יוצא לשוק Ber. Rabba. P. 18.

[3]) Maim. sagt Ischut 13, 11, offenbar mit einem Seitenblick auf die Harems der Mauren und Aegypter: שאינה בבית הסהר עד שלא תצא ולא תבא אבל גנאי הוא לאשה וכו׳.

[4]) Exod. 15, 20 f. — [5]) I. Sam. 18, 6. 7. — [6]) Judic. IV. V.

Prophetin und somit durch ihre besondere Stellung wie durch die Umstände berechtigt, aus den natürlichen Schranken des Weibes hinauszutreten, um Theil zu nehmen an der allgemeinen Freude und um das Gesammtwohl zu fördern. Im Allgemeinen aber soll die Frau im Hause ihr Genügen finden. Sie soll nach den Worten des Schöpfers die „Gehilfin“ des Mannes sein, und während dieser auf dem Markte des Lebens erwirbt, soll sie das Hauswesen besorgen und das Erworbene bewahren. Die Schilderungen, welche die poetischen Schriften der Bibel von dem Ideale der Frau entwerfen, betonen besonders nachdrücklich ihren häuslichen Beruf. Sie wird „eine fruchtreiche Weinrebe an den Wänden des Hauses“ genannt[1]), als diejenige, die am Hause ihren Halt findet und es schmücket. „Die Weisheit der Frauen bauet das Haus und Thorheit in ihren Händen zertrümmert es[2]).“ Das Lied vom braven Weibe, das in seiner Weise wohl einzig in der Literatur des Alterthums dasteht, besingt ebenfalls nur die im Hause für dasselbe lebende Frau. „Das Herz des Mannes vertrauet auf sie, und sie vergilt ihm nur Gutes und nichts Böses alle Tage ihres Lebens. Sie reget mit Lust ihre Hände in jeglicher Frauenarbeit; sie gleicht einem Kauffahrer, der von fernher bringet sein Brod; sie steht auf, wenn noch Nacht ist, vertheilt die Nahrung für ihr Haus und die Arbeit für ihre Mädchen. Den ganzen Tag ist sie thätig, und bis tief in die Nacht verlöscht ihre Lampe nicht. Sie öffnet auch die Hand dem Armen, und dem Dürftigen reichet sie Brod; aber sie öffnet auch mit Weisheit ihren Mund, und Lehre der Liebe ist auf ihrer Zunge. Darum verherrlichen sie ihre Söhne, preist sie ihr Gatte und rühmen in den Thoren ihre Thaten sie[3]).“ Dieselbe Anschauung von dem Berufe der Frau herrscht in den talmudischen Schriften. Die Anforderungen, die man an den Charakter eines musterhaften Weibes zu stellen habe, werden durch die Art ihrer Schöpfuug folgender Weise begründet: „Sie ist nicht vom Haupte des Mannes

[1]) Psalm 128, 3. — [2]) Proverb. 14, 1. — [3]) daselbst 31.

geschaffen, auf daß sie nicht stolz sei und auch nicht vom Auge und Ohr, damit sie nicht neugierig sei, nicht von seinem Munde, damit sie nicht geschwätzig sei, nicht von seinem Herzen, damit sie nicht leidenschaftlich und eifersüchtig sei, auch nicht von der Hand, damit sie nicht Alles betaste, nicht von dem Fuße, damit sie nicht unnütz aus dem Hause gehe, — sondern von dem Theile, der verborgen ist, damit sie sittsam und verschämt sei[1])." Das Weib gilt dem Talmud als der Inbegriff des Hauses[2]) und sein häufiges Verlassen desselben wird als eine der größten Untugenden betrachtet[3]). Der Mann soll sogar darauf sehen und seine Autorität dahin geltend machen, daß es nicht zu häufig geschehe[4]). Eine der bedeutendsten talmudischen Autoritäten rühmt sich, seine Frau nie anders als „mein Haus" genannt zu haben[5]). Die Hilfe, welche die Frau dem Manne nach den Worten des Schöpfers sein soll, wird im Talmud auf folgende lebhafte Weise anschaulich gemacht: „Der Mann bringt Weizen heim, kann er Weizen genießen? Der Mann bringt Flachs heim, kann er Flachs ankleiden? Wer ist's nun, der seine Augen erleuchtet[6]) und ihm auf die Beine hilft? Ist's nicht die Frau[7])?" Daher wird das Weib als der Träger der häuslichen Tugenden, der Wohlthätigkeit und der Gastfreundschaft angesehen. Esra setzte für die aus dem babylonischen Exile Heimkehrenden fest, daß die Frau früh am Morgen aufstehe und Brod backe, damit es vorräthig sei, wenn ein Armer anpocht[8]). „Die Frau," so heißt es an einer andern Stelle, „kann durch die Art ihrer Wohlthätigkeit

---

[1]) Beresch Rabba. P. 18 und sonst.

[2]) Joma 2b. ביתו זו אשתו.

[3]) אשה שיוצאה לשוק סופה להכשל. Ber. Rabba das.

[4]) גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות ויש לבעל למנוע אשתו מזה .... שאין יופי לאשה אלא לשב בזוית ביתה שכך כתוב כל כבודה בת מלך פנימה. Maim. Ischut 13, 11.

[5]) Sabbath 118b.

[6]) Nach I. Sam. 14, 27 soviel wie „sättigen," „erquicken."

[7]) Jebamot 63a. — [8]) B. Kamma 82.

sich ein größeres Verdienst erwerben als der Mann, der dem Armen höchstens ungenießbare Münze geben kann, während sie, die gewöhnlich zu Hause ist, durch Darreichung von Lebensmitteln seinen Hunger augenblicklich stillt[1])." R. Jose, der Galiläer, ließ sich von seinem Weibe, das auch sonst eine Xantippe war, nur wegen ihrer Ungastlichkeit scheiden[2]). Da die Frau gewöhnlich die Gastfreundschaft übte, so wurde ihr auch mehr Scharfblick als dem Manne zugetraut, in Betreff des Urtheils über einen Gast[3]). In Folge dieser ihrer Tugenden wird die Gattin als die Ursache des Glückes und Wohlstandes im Hause angesehen[4]), und der Talmud läßt sie sogar an vielen Stellen durch ihr Verdienst die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft bewirkt haben[5]).

Dieser Anschauung von dem Berufe der Frau entsprechen auch die Pflichten, welche das mos.-talm. Eherecht der Gattin auferlegt. Die Besorgung des Hauswesens, die Bewirthung der Gäste[6]) und die erste Pflege und Erziehung der Kinder, bis sie für den höheren Unterricht, der eine Pflicht des Vaters ist[7]), reif sind, soll der Frau obliegen. Diese letztere Mühe der ersten Erziehung der Kinder, das „Führen in die Schule und das Holen aus derselben" und das Verdienst, das sie sich dadurch erwerben, wird den Frauen sehr hoch angerechnet[8]). R. Chia hatte ein böses Weib, das immer das Gegentheil von dem that, was ihr Mann wünschte, und dennoch war dieser so aufmerksam gegen sie, daß er, was nur immer Schönes und für sie Passendes ihm auffiel, ihr mit nach Hause brachte. Als man ihn einst fragte, ob denn seine Frau diese Aufmerksamkeit verdiene, antwortete er:

---

1) Taanit 23b. — 2) Ber. Rabba. P. 17.

3) Berachot 10 b. Beispiele von weiblicher Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft im Talmud, vergl. Sabb. 156, 6. Wajikra Rabba P. 5. Jalkut Mischle Nr. 945. 956.

4) Mezia 59, a.

5) Sota 11b. Exod. Rabba 16.

6) Ketub. 59 b. 61, a. — 7) Vergl. weiter § 29.

8) Berach. 17. Sota 51. Jalkut. Jes. Nr. 302.

„Die Frauen erwerben sich schon dadurch ein unzerstörbares Verdienst, daß sie unsere Kinder erziehen[1]."

Wie demnach die Auffassung des weiblichen Berufs in der mos.-talm. Lehre als dem psychologischen Charakter und Wesen des Weibes entsprechend, sich herausstellt, wie sich darin die Achtung vor den Tugenden und der Würde der Frauen offenbart, so tritt in dem rechtlichen Verhältnisse der Ehegatten die Anerkennung der Persönlichkeit der Frau und ihre Berechtigung neben dem Manne in den deutlichsten Zügen zu Tage. Allerdings ist es der Schöpfer selbst, der die Unterordnung des Weibes gegenüber der Autorität des Mannes als ein Naturgesetz ausgesprochen hat[2]. Es ist ferner in dem Gegensatze von Mann und Weib begründet, daß das Weib aufschaue zu dem Manne als seinem natürlichen Beschützer. Die Ehe erzieht den Mann in diesem Sinne, legt ihm die Pflicht des Schutzes gegen seine Ehefrau auf, giebt ihm aber auch das von dieser Pflicht bedingte Recht der Autorität über dieselbe. Aber das Weib ist ebenso wie der Mann im Ebenbilde Gottes geschaffen und hat darum dasselbe Recht auf Anerkennung der Person. Sie ist die „Ischa" (אשה), d. h. die gleichberechtigte Genossin des Mannes (איש). Die Harmonie, welche die Ehe nach der Auffassung der mos.-talm. Lehre zwischen den Gatten bewirken soll, fordert die Freiheit derselben als nothwendige Voraussetzung. Daher ist eine der ersten Bedingungen zur Eingehung der Ehe die freie Entschließung der Frau[3]. Zwang oder Irrthum machen die Ehe ungültig. Kein anderer Wille als der der Betheiligten, nicht einmal die Einwilligung des Vaters ist erforderlich[4], ja, selbst seine ausdrückliche Verweigerung des Consenses hindert streng genommen gesetzlich

---

[1]) Jebamot 63, a. — [2]) Genes. 3, 16.

[3]) Kidduschin 2. 3. Bab. Batra 48 b. Ketub. 76 b. Maim. Ischut 1, 3. Eb. Haes. 42, 1; 50, 1. Das Ausführliche vergl. weiter §§ 1. 2. 9.

[4]) Jore dea 240, 25. Glosse. Die abweichende Norm des Römischen Rechts vergl. weiter.

die Eingehung der Ehe nicht[1]). Das mos.-talm. Eherecht kennt daher auch keine Ehe mit manus, welche die Frau ihrer Persönlichkeit völlig beraubt und zur Untergebenen des Mannes macht; es kennt nur eine Art der Ehe, die streng ist hinsichtlich der sittlichen Anforderungen, dagegen frei in den Beziehungen der Ehegatten zu einander[2]). Der Mann hat nicht das geringste Recht über die Person seiner Frau. Selbst wenn sie die Ehe gebrochen, steht nicht ihm, sondern dem Gerichte die Ahndung zu. Der Ehebruch wird nicht als ein Eingriff in die Rechte des Mannes, sondern als eine Verletzung der Sittlichkeit betrachtet, daher auch der Mann die Strafe der Frau nicht erlassen kann[3]). Auch hat der Mann kein Recht, seine Frau in ein Mancipium wegzugeben,

---

[1]) Die mos.-talmud. Lehre kann diesen Satz aufstellen, ohne zu befürchten, durch denselben Zwist im Schooße der Familie zu säen, da sie ein Sittengesetz hat, das Ehrfurcht und Achtung gegen die Eltern als ein heiliges Gebot hinstellt, dessen Verletzung der Gotteslästerung gleich erachtet wird. B. Mez. 32, a. Kidd. 30 b. und 42. Siehe Tur Jore dea 240 und weiter S. 78 ff.

[2]) Das römische Recht unterscheidet zwei Arten der Ehe, die sogenannte strenge mit manus, welche die eigentliche, volle Ehe ist, durch welche die sonst nur schlechtweg uxor genannte Frau zur mater familias wurde, völlig in die Ehe des Mannes überging und seiner Gewalt unterworfen wurde — Cic. Top. c. 3. Gell. IV, 3. XVIII, 6. Gaj. I, 148. II, 139. — und die sogenannte freie Ehe ohne manus, bei welcher die Frau unter der potestas ihres Vaters oder der Tutel ihrer Agnaten blieb, zur Familie des Mannes dagegen nur in ein Affinitätsverhältniß trat. Der Vater der Frau konnte sie ihrem Manne wieder abfordern, beziehungsweise sie von ihm scheiden. Vergl. Roßbach, a. a. O. S. 42 ff. Auch bei den alten Indern hat ein der manus ähnliches Verhältniß lange bestanden, noch im Menu wird dasselbe als geltendes Recht angeführt. Menu 9, 46. Ebenso war die deutsche Mund in ihren Folgen der röm. manus vollkommen analog. Grimm, a. a. O. S. 447.

[3]) Im röm. Rechte ist der Gesichtspunkt der Privatverletzung vorwiegend; vergl. L. 11. § 3 seq. L. 29 pr. D. 48, 5. Bei den Indern richtet sich die Strafe des Ehebruchs nach der Kaste. Menu 8, 353. 374—382.

wie es der römische Gatte konnte[1]); nicht einmal die gekaufte Magd, die er zu seiner Ehefrau bestimmt, aber nicht geheirathet hatte, konnte er verkaufen, sondern mußte ihr die Freiheit geben[2]).

Es bedarf nach dem Bisherigen jene Ansicht wohl kaum der Widerlegung, daß nach mosaischem Rechte der Vater gewöhnlich seine Tochter dem Manne verkaufte. Gans[3]) schreibt dem Michaelis[4]) nach: „Die Berechtigung sich zu verheirathen fällt nicht innerhalb der Partheien selbst, sondern sie steht lediglich den Eltern zu.“ Sie gründen ihre Behauptung zuvörderst auf Genes. 21, 21. wo erzählt wird, daß Hagar ihrem damals vierzehnjährigen Sohne eine Frau aus Aegypten gab, sodann auf Gen. 24. wo Abraham seinem Diener den Auftrag giebt, für seinen Sohn eine Frau aus seiner Verwandtschaft zu holen; ferner auf Exod. 21, 9—11. wo es heißt: „Wenn er sie für seinen Sohn bestimmt hat“ u. s. w. und endlich auf Judic. 14, 2. 4. wo „Simson selbst, der sich verliebt hatte und ziemlich mannhaft, dabei aber gar nicht scheu war, der wilde Simson dieser Sitte so weit folgt, daß sein Vater ihm doch auf seine Bitte die Frau nehmen mußte, die er zu haben wünschte[5]).“ Aber gerade diese letzte Stelle hätte Michaelis von dem Gegentheil dessen belehren können, was er daraus beweisen will. Doch wenden wir uns zu den ersteren zuerst.

Es geht mit den Instituten der meisten Völker wie mit ihrer Sprache; je jünger sie sind, desto lebendiger ist zwar der Genius in ihnen, der sie erzeugt hat, aber desto unvollkommener sind sie auch. In der patriarchalischen Zeit wurden die Kinder nicht nur

---

[1]) Gaj. I, 118. — [2]) Exod. 21, 10.

[3]) Erbrecht, erster Abschnitt, Cap. 3, abgedruckt in der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, herausgegeben von Dr. Zunz, Berlin 1823. S. 419.

[4]) Mosaisches Recht § 83 ff.

[5]) Dem fügt Gans noch hinzu: Exod. 34, 16; Deut. 7, 3; Genes. 28, 1; welche Stellen ebenfalls nach der im Texte gegebenen Erörterung nichts beweisen.

bei den Hebräern, sondern bei den meisten Völkern gleich nach Eintritt der körperlichen Reife verheirathet. Die geistige und sittliche Reife wurde nicht abgewartet und daher mußten die Eltern die Gatten für ihre Kinder wählen. Hagar wollte ihren vierzehnjährigen Sohn verheirathen; sie mußte ihm daher selbst eine Frau nehmen. Bei der Brautwerbung des Eleasar aber für den Sohn seines Herrn herrscht ein ganz anderes Verhältniß, das auch ganz deutlich in der Erzählung der Bibel bezeichnet wird. Isaac hatte längst das Mannesalter erreicht und es war Abraham daran gelegen, daß sein Sohn nicht eine Frau von den heidnischen Völkern, sondern aus seiner Verwandtschaft heirathe und in dieser Absicht allein giebt er seinem Diener Auftrag. Weiter hinaus erstreckt sich weder sein Wille, noch seine Gewalt. Rebecka kommt an und wird von Isaac in das Zelt seiner Mutter geführt. Die Schrift fügt ausdrücklich hinzu: „Isaac liebte die Rebecka und fand in ihr Trost für den Verlust seiner Mutter[1].“ Wird doch Rebecka selbst nach ihrem Willen gefragt[2]. — Das Gesetz von der Magd aber bezieht ja Michaelis selbst[3] auf solche Frauen oder Concubinen, welche die Eltern „dem mannbar gewordenen Sohne, den sie doch noch nicht ordentlich verheirathen können, wenn er nicht als Kind eine Frau nehmen soll, die ihm als Mann zu alt werden wird, zur Maitresse geben[4].“ Jene Stelle von Simson endlich giebt die einfachste Widerlegung für alle jene Beweise. Aus ihr geht hervor, was auch sonst historisch nachgewiesen werden kann, daß das Ansehen der Eltern im Judenthume seit der ältesten Zeit so groß war, daß ihr Wille den Kindern als heiligstes Gebot galt und daher die Sitte sich bildete, daß gewöhnlich die Eltern um die Hand des von ihrem Kinde gewünschten Gatten anhielten. Daß diese Sitte und nicht väterliche Gewalt bei Simson das Motiv war, geht daraus hervor, daß er nicht nur seinen Vater,

---

[1]) Gen. 24, 67. — [2]) das. 24, 57. 58. — [3]) A. a. O. § 87.

[4]) Ueber das eigentliche Wesen dieses Ges. vergl. weiter § 22 und § 30.

sondern auch die Mutter bittet, für ihn um die von ihm bereits gewählte Frau anzuhalten, daß aber doch der Wille des Kindes die letzte Instanz war, beweist ebenfalls jene Stelle, denn die Eltern Simsons machen ihm den Vorwurf: „Giebt es denn unter deinen Verwandten und in unserem ganzen Volke keine Frau, daß du eine von den Philistern holen gehst?“ Er aber besteht darauf: „Sie gieb mir, denn sie gefällt mir!“ Nur Vorurtheil kann in den angeführten Stellen einen Beweis finden wollen für die Behauptung, daß die Berechtigung sich zu verheirathen nicht deu Parteien selbst, sondern lediglich den Eltern zustand. Dagegen beruht die Behauptung, daß „die Frauen bei den Hebräern gewöhnlich gekauft wurden[1])“ auf Verkennung des Princips der Ehe, wie der Stellung des weiblichen Geschlechts überhaupt nach mos.-talm. Lehre. Bei den Völkern nämlich, bei welchen der Kauf der Frauen Sitte war, und das war er ursprünglich bei den alten Indern, Griechen, Römern und Germanen, ging derselbe aus der Anschauung von der nie aufhörenden Abhängigkeit der Frau und aus den großen Rechten des Vaters über sein Kind hervor, die mit dem Verkaufe auf den Ehemann übergingen. Bei den Indern tritt der Kauf in zwei Eheschließungen auf, in der Asura- und Arschaform. In jener erkauft der Bräutigam das Mädchen von ihrem Vater. Dieser Kauf war nach früheren Gesetzen bei allen vier Ständen gebräuchlich[2]), später wird er für die Bramahnen und Natrija[3]), endlich für alle Classen verboten[4]). In der Arschaform erhielt er sich mit einer religiösen Wendung

---

[1]) Michaelis, a. a. O. § 85. Diese Ansicht hat übrigens auch unter jüdischen Gelehrten ihre Vertreter gefunden.

[2]) Menu 3, 23. 24. Daß dies der Ursprung der Asuraehe war, geht auch hervor aus Menu 9, 53.

[3]) das. 24.

[4]) das. 25. Strabo erwähnt bei der Eheschließung der Inder ein Joch Rinder als Kaufgeld an die Eltern der Braut. Πολλὰς δὲ γαμοῦσιν ὠνητὰς παρὰ τῶν γονέων λαμβάνουσί τε αντιδόντες ζεῦγος βοῶν. Strabo 15.

für die Bramahnen. Die Rinder werden nicht mehr dem Vater der Braut als Kaufgeld, sondern dem Mädchen als Geschenk gegeben, oder sie werden zu einem Opfer verwandt[1]). Auch in der griechischen Urzeit wurden die Frauen gewöhnlich gekauft[2]). Später wird dieser Kauf zum Symbole, endlich erlischt er völlig und an Stelle seiner civilrechtlichen Wirkung bleibt die ἐγγύησις[3]). Bei den Römern hat sich vom Kaufe noch bis in die späteste Zeit die Coëmtio als Symbol erhalten. Bei den Germanen endlich war der Kauf die allgemeine Form, die Mund über die Frau zu erlangen; daß er einst bei allen germanischen Völkerschaften als wirklicher Kauf vorhanden gewesen ist, unterliegt keinem Zweifel[4]). Bei einigen derselben war sogar der Kaufpreis gesetzlich bestimmt, so bei den Sachsen 300, bei den Longobarden 200 Solidi[5]). Das Geld wurde, wenigstens nach altem Rechte, an den Vater oder an den Vormund entrichtet und verblieb diesem als echtes Eigenthum[6]). Bei allen diesen Völkern herrscht aber, wie bereits nachgewiesen worden ist, die Anschauung von der beständigen Unmündigkeit der Frau; sie gilt ihnen niemals als Person und wird zur Sache herabgedrückt, die gekauft oder verkauft werden kann, und wenn auch der Kauf allmälig sich verlor, bei einigen zum Symbole herabsank, bei andern völlig schwand, so ist doch in späterer Zeit bei den Völkern selbst das Bewußtsein lebendig, daß derselbe in früherer Zeit wirklich vorhanden gewesen ist[7]).

---

[1]) Kulluka ed. Loiseleur 1 p. 353.

[2]) Aristoteles sagt ganz allgemein, daß die Hellenen einst die Weiber von einander gekauft hätten: Τοὺς γὰς ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς· ἐσιδηφόρουν γὰρ τότε οἱ Ἕλληνες καὶ τὰς γοναῖκας ἐωνοῦντο παρ᾽ ἀλλήλων.

[3]) Roßbach S. 212.

[4]) Vergl. Kraut, die Vormundschaft nach den Grundsätzen des deutschen Rechts 1. S. 171 u. 172.

[5]) Grimm a. a. O. S. 422. 423. — [6]) das. S. 425.

[7]) Wie hartnäckig die Inder an dem einst allgemein üblichen Kaufe festhielten, sieht man aus dem Eifer, womit an vielen Stellen im Menu gegen ihn gesprochen wird. Menu 3, 51. 53. 54; 9, 53. 93. 98. 100.

Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß der Kauf der Frauen in den Anschauungen des Judenthums, welches das Weib zu allen Zeiten als selbstständige, dem Manne gleichberechtigte Person betrachtet, keinen Halt finden konnte. Hier hat weder der Vater das Recht sein Kind, noch der Ehemann seine Frau zu verkaufen. Es bleibt nun noch übrig, die Beweise zu prüfen, die aus der Bibel für den Kauf der Frauen bei den Hebräern angeführt werden[1]): 1. Jacob dient dem Laban 14 Jahre um seine beiden Töchter[2]). 2. Sichem, der die Tochter Jacobs, nachdem er sie verführt hatte, zur Frau wünscht, sagt zu ihren Brüdern: „Leget mir viel auf Mohar und Geschenke; ich werde geben, wie ihr mir sagen werdet[3])." Dieses „Mohar" soll Kaufpreis bedeuten[4]). 3. Das mosaische Gesetz stelle einen Preis fest und zwar 50 Schekel, welche der Verführer einer Jungfrau dem Vater geben müsse[5]). 4. Hosea kaufte sich eine Frau und zahlte ihr 15 Schekel Silber und 15 Epha Gerste[6]). 1. Was die erste Stelle betrifft, so beweist zuvörderst das Verfahren eines Laban nichts für die Sitte der Hebräer[7]). Das Anerbieten Jacobs erklärt die Schrift durch die einfachen Worte: „indem er sie liebte[8])." Daß aber hier überhaupt ein Ausnahmefall vorliege, ist mehrfach erkannt worden[9]) und zwar aus der Klage der Frauen Jacobs, daß ihr Vater sie verkauft habe, wie auch das zugegeben wird, daß Sara und Rebecka keine gekauften Frauen waren. Es müßte demnach hier umgekehrt wie bei allen andern Völkern mit dieser Sitte zugegangen sein, indem bei diesen der Kauf, der in der Urzeit vorhanden war, im Laufe der Entwickelung sich verliert, während er im Judenthume Anfangs nicht vorhanden gewesen, sondern

---

1) Bei Michaelis a. a. O. § 85. — 2) Gen. 29, 15—29.
3) ibid. 34, 12. — 4) Gans a. a. O. S. 432.
5) Exod. 22, 15. 16. Deuter. 22, 29.
6) Hosea 3, 1. 2. — 7) Vergl. Gen. 31, 19 mit das. 30.
8) Genes. 29, 20.
9) Michael. a. a. O. § 86 schließt daraus, daß der Kauf nicht allgemein war.

später sich entwickelt haben soll, was aber aller historischen Entwickelung zuwider ist. 2. Der Beweis aus der zweiten Stelle bedarf eigentlich der Widerlegung nicht, denn es ist an derselben von einem Kaufgelde gar nicht die Rede. Die willkürliche, sprachlich durchaus unbegründete Verdrehung des Wortes מהר in מכר kann doch nicht als Beweis gelten. Vielmehr dürfte zum Verständniß dieses Wortes der Umstand zu beachten sein, daß dasselbe nur an solchen Stellen des Pentateuch vorkommt, wo von einer virginitas erepta die Rede ist[1]. Es scheint daher mit der ungebräuchlichen Radix מור, welche nur im Hiphil vorkommt und dann „vertauschen,“ „wechseln,“ „ersetzen“ bedeutet, verwandt zu sein und „Ersatz“ zu bedeuten und zwar „Ersatz für die geraubte Jungfernschaft.“ Sichem erbietet sich daher, soviel Ersatz geben zu wollen, als sie ihm nur immer auflegen würden, was, wenn es Morgengabe bedeutete, doch nicht passend gewesen wäre. Das Gesetz bestimmte als normalen Ersatz 50 Schekel, gewährte sie aber nur dem Vater der gewaltsam Ueberfallenen, die der Schuldige außerdem noch heirathen mußte[2]. Dagegen hatte der Verführer nur Eines zu thun, entweder „er heirathete zum Ersatz die Verführte“ (מהר ימהרנה לו לאשה) oder „er mußte Silber wägen, wie der Ersatz der Jungfrauen“ (כמהר), nämlich der keuschen Jungfrauen, die nicht der Ueberredung, sondern der Gewalt unterlagen[3]. Das Wort kommt aber in der Bibel

---

[1] Gen. 34, 12. Exod. 22, 15. 16. — [2] Deuter. 22, 28. 29.

[3] Damit stimmt auch die Auffassung des Talmud überein, der ebenfalls in diesem מהר nur das Strafgeld קנס erblickt. Die von Saalschütz versuchte Ableitung von מהר „eilen,“ nach welcher מהר ein Geschenk mit dem Nebenbegriffe „des eilig Herbeigebrachten“ sein soll (Saalschütz, Mosaisches Recht, zweite Auflage, S. 736), findet sich bereits bei Ramban zu Exod. 22, 16 und bei Raschbam zu B. Batra 145 a., vergl. jedoch Ibn Esra zu Exod. das. „Morgengabe“ kann das Wort im Pentateuch schon darum nicht bedeuten, weil diese gewiß zu keiner Zeit gesetzlich bestimmt war, sondern sich wahrscheinlich nach dem Vermögen des Mannes richtete und überhaupt je nach Ort und Zeit wandelbar ist. Das Gesetz

noch einmal vor[1]), wo es offenbar Morgengabe bedeutet. Aber auch hier können wir bei unserer Etymologie stehen bleiben, indem die Morgengabe ebenfalls als ein solcher Ersatz angesehen wurde[2]). Im Laufe der Zeit hat das Wort wahrscheinlich durch den seltenen Gebrauch seine specielle technische Bedeutung verloren.

Mit dem Zurücktreten der patriarchalischen Verhältnisse verwandelte sich die gewöhnlich dem Vater gegebene Morgengabe in die sogen. „Ketuba" (כתובה)[3]). Diese ist nämlich ein dem mos.-talm. Eherechte eigenthümliches Institut[4]), über dessen Entstehungszeit schon im Talmud verschiedene Ansichten hervortreten. Nach der einen datirt es aus biblischer, nach der andern aus späterer Zeit[5]). Soviel aber steht fest, daß sie in eine sehr frühe Zeit hinaufragt, denn der im zweiten Jahrhundert vor der üblichen Zeitrechnung lebende Synhedrialpräsident Simon ben Schetach fand sie bereits als alten Gebrauch vor und suchte ihr noch mehr Gewicht durch die Verordnung zu verschaffen, daß der Wittwe die Eviction derselben aus dem ganzen Vermögen des Mannes zustehen solle[6]). Die Ketuba ist nämlich eine Verschreibung, in welcher der Mann sich verpflichtet, seiner Frau im Scheidungsfalle, oder wenn er früher stirbt als sie, so er sie als Jungfrau geheirathet hat, 200, als Wittwe 100 Sus auszuzahlen oder auszahlen zu lassen[7]) und hat zum Zwecke, die nach früherem Rechte dem Manne

---

kann sie daher nicht als Maßstab für eine bestimmte Strafsumme angegeben haben. Dagegen bezieht es sich nach obiger Erklärung auf Deut. 22, 29.

[1]) I. Sam. 18, 25.

[2]) Morgengaba interdum pro ipso dotalitio accipitur alias vero est donatio facta a marito altero nuptiarum die novellae suae uxori in praemium delibatae virginitatis. Ludovici, doctrina Pandectarum lib. XXIII. tit. 3. § 15.

[3]) Vergl. Frankel, der gerichtl. Beweis, S. 63. Anm. 2.

[4]) Daß die Ketuba nichts mit der röm. Donatio propter vel ante nuptias gemein habe, wie das Ausführl. über die Ket. vergl. weiter § 17.

[5]) Ketub. 10 a., vergl. R. Ascher z. St. u. Tosaf. Sota 27.

[6]) das. 82 b. — [7]) das. 10.

allein zustehende Scheidung zu erschweren[1]). Diejenige Ansicht nun, welche die Ketuba für biblisch erklärt, findet in diesem unserm Mohar den Ursprung derselben[2]). Dagegen ist dem Talmud dieses Mohar selbst das Deuter. 22 angegebene Strafgeld[3]). Es ist daher weder in den Worten des Sichem noch in dem in Rede stehenden Gesetze irgend welche Andeutung von einem Kaufpreise vorhanden.

4. Was endlich den letzten Beweis von Hosea betrifft, so ist an jener Stelle weder von einer Ehe noch von einem Kaufe die Rede, sondern Hosea miethet eine Buhlerin, daß sie für die ihr gezahlte Summe ihm für einige Zeit formell angehöre und keinem anderen Manne sich geselle[4]).

---

[1]) das. 11 u. sonst.

[2]) das. 10. Dieses Zurückführen der Ketuba auf מהר tritt auch noch in einer anderen auffallenden Erscheinung hervor, die dadurch ihre Erklärung findet. Das Targum des Jonathan übersetzt nämlich מהר in der ersten Stelle, Gen. 34, 12, gar nicht, sondern giebt es einfach durch מוהרא wieder, während es beim Gesetze vom Verführer, Exod. 22, 16. מפרוני dafür hat. Dagegen erklärt der Midrasch (Ber. Rabba 41) auch das erste מהר durch פרנון und מתן durch פראפרנון ebenso glossirt das sogen. jerusalemische Targum zu Gen. das. פרן וכתובתא. Jenes מפרוני des Jonathan ist aber wie das פרנון des Midrasch nichts anderes als φερνή, ebenso ist das glossatorische פרן ohne Zweifel פרן zu lesen und soll ebenfalls φερνή heißen. Nun geht aber bekanntlich diese sowohl, wie die παραφέρνα von der Frau aus, während doch מהר vom Manne ausging. — Allein der jerusalemische Talmud hat fast durchgängig für Ketuba die Bezeichnung φερνή (vergl. auch babl. Ketuba 67 und die Commentat.); das Targum des Jonathan aber wie der Midrach Rabba sind bekanntlich jerusalemischen Ursprungs, daher erklären sie das מהר, das zu ihrer Zeit schon in die Ketuba sich verwandelt hatte, durch den bei ihnen für Ketuba üblichen Ausdruck φερνή. Daß aber der Midrasch מתן durch παραφέρνα erklärt, hat seinen Grund darin, daß die ursprünglich dem Vater gegebenen Geschenke in späterer Zeit der Braut gegeben wurden, welche dieselben als Paraphernen mit in die Ehe brachte.

[3]) Ketub. 29 b., vergl. Raschi das.

[4]) Aus den Worten ימים רבים תשבי לי Hosea 3, 3. geht deutlich genug hervor, daß das Verhältniß zwischen dem Propheten und der Buhlerin

Alle diese Beweise vom Kaufe der Frau bei den Hebräern sind demnach ungenügend und unpassend, es ist vielmehr weder im mos. Rechte noch in der Bibel überhaupt von einem Kaufe der Frau die Rede, auch ist nirgends eine Andeutung vorhanden, daß er jemals im Judenthume bestanden habe. Man hat zwar in der von der Mischna[1]) angegebenen Art des Verlöbnisses durch Geld einen Kauf finden wollen[2]), allein es leuchtet von selbst ein, daß die in derselben Mischna als genügend angegebenen Preise: ein Denar oder eine Peruta, „der achte Theil eines italienischen Asses," welcher letztere sogar zur Norm gemacht wird, nicht als äquivalentes Kaufgeld für eine freie Jungfrau angesehen werden kann. Diese Peruta ist aber auch nicht Symbol und hat diese Art des Verlöbnisses mit der römischen Coëmtio, mit der man sie wohl zusammen geworfen hat, durchaus nichts gemein. Die Coëmtio beruht nämlich auf den Grundsätzen des Kaufes, und das Charakteristische derseben ist die mancipatio[3]), die selbst auf der potestas des Vaters oder des Tutor beruht. Das As wird diesen übergeben und die Frau von denselben in die manus des Mannes tradirt. Da sind nun drei der mos.-talm. Lehre fremde Begriffe: mancipatio, patria potestas und manus; die Peruta wird der Frau selbst und zwar als volles Geschenk ohne jede Bedingung und jeden Vorbehalt übergeben, so daß auch, wenn das Verlöbniß aufgelöst wird, das Kidduschingeld, so hoch es sich auch belaufen mag, der Frau verbleibt[4]). Ein Symbol

---

keine Ehe war. Nach dem Zwecke des Symbols, das durch diese Verbindung dargestellt werden sollte, durfte es auch kein Concubinat sein, vergl. das. 4. Ferner wäre derselbe der Würde des Propheten durchaus unangemessen gewesen, und endlich scheint es auch in den Worten לא תזני ולא תהיה לאיש וגם אני אליך begründet, daß der Prophet sie nicht berührte, indem vielleicht zu ergänzen sein dürfte: וגם אני לא אבא אליך. Ganz unbegreiflich ist, wie Gans a. a. O. S. 423 aus dieser Stelle entnehmen will, daß Hosea **die eigene Frau!** gekauft habe.

[1]) Kidd. P. I. M. 1.

[2]) Holdheim, Autonomie S. 138 ff. — [3]) Gaj. 1, 113.

[4]) B. Batra 145 a. Maim Sechia 6, 18. E. H. 50, 1. Kidd. 6 b.

muß ferner fixirt sein, wie es das As bei der Coëmtio ist, bei dem Verlöbniß durch Geld aber kann dasselbe je nach dem Belieben des Bräutigams jede beliebige Höhe ersteigen, und die Peruta ist nur als Minimalsatz festgestellt[1]). Es kann endlich auch Geldeswerth oder eine Dienstleistung die Stelle der Peruta vertreten[2]), ja in einem gewissen Falle das Verlöbniß dadurch Gültigkeit erlangen, daß die Frau dem Manne Geld oder Geldeswerth überreicht[3]), was alles bei einem Symbole nicht möglich wäre.

Es liegt vielmehr dieser Art des Verlöbnisses wie den beiden andern Arten durch Urkunde und Concubitus[4]) der dem mos.-talm. Civilrechte eigenthümliche Gedanke zu Grunde, daß jede Willensäußerung erst durch eine sie bekundende That rechtliche Folgen haben kann[5]). Die Hauptbedingung zur Gültig-

---

[1]) Sonderbar klingt, was Saalschütz a. a. O. S. 736, Anm. 956, sagt: „Auch ist diese Gabe (die Peruta) nur etwas Formelles ......, da sie nur in einem Minimum bestehen darf. Auch entbehrt jeder Begründung, was Saalschütz ebendas. sagt, daß nicht zu leugnen sei: „daß die römischen Rechtsansichten von dem sachlichen Charakter des Weibes manchen Einfluß auf die der Rabbiner geübt haben und mit deren anderweitig sich geltend machender, sittlicher Würdigung des Verhältnisses öfter in Conflict kommen," da zuvörderst eine Einwirkung römischer Rechtsansichten auf das mos.-talm. Recht bei so ganz auseinandergehenden Principien, wenn auch manche Rechtsausdrücke herübergekommen sind, überhaupt sehr problematisch ist, im vorliegenden Falle aber geradezu geleugnet werden muß.

[2]) Kidd. P. I. M. 1. — [3]) Kidd. 7a. E. H. 27, 9.

[4]) Kidd. P. I. M. 1.

[5]) Ich erinnere an נעל גדר ופרץ כל שהוא B. Batra 42, דייש בהמה גסה נקנית במוסירא אמצירא B. Mezia 14. vergl. Tosaf. z. St. והדקה בהגבהה Kidd. 25 b.; ferner an חליפין u. משיכה wie an das allgemeine קנין. Eine Ausnahme macht die Willensäußerung eines Sterbenskranken, die sofort mit dem Tode desselben Gültigkeit erlangt. B. Batra 156 und sonst häufig. Der Ausdruck האשה נקנית dessen die Mischna sich bedient, beweist durchaus nicht, daß dieselbe die Peruta als Symbol des Kaufes betrachtet, denn sie bedient sich des Wortes קנה in allgemeinster Bedeutung für „erwerben," „aneignen," selbst bei abstracten Dingen,

keit des Verlöbnisses, der Consens ist durch das bloße Jawort nicht genügend ausgedrückt, sondern muß durch eine That bekräftigt werden, und diese That kann eben dreifacher Art sein: 1. Ueberreichung von Geld oder Geldeswerth und die Annahme von Seiten der Frau oder eine von der Frau genehmigte Dienstleistung des Mannes. 2. Ueberreichung einer das Verlöbniß enthaltenden Urkunde, die in Absicht auf diese bestimmte Frau und mit ihrem Wissen[1]), nach Einigen auch mit Beifügung der Namen der Contrahenten abgefaßt sein muß[2]). 3. Concubitus; die Frau ergiebt sich dem Manne zum Zeichen ihrer Einwilligung. Diese letzte Art der Eheschließung ist gewiß als die natürliche die älteste; sie wurde jedoch schon in früher talmudischer Zeit als Unverschämtheit verpönt[3]). Jede dieser drei Handlungen muß auf solche Weise geschehen, daß der animus maritalis unzweifelhaft zu Tage tritt. Es ist daher eine bestimmte Formel festgesetzt, welche bei der Handlung vom Manne gesprochen werden muß. Dieselbe lautete ursprünglich: „Du seiest mir angeheiligt[4]);“ in späterer Zeit wurde hinzugefügt: „nach dem Gesetze Moses und Israels[5]).“ Diese Formel machte auch den Hauptinhalt der Urkunde aus, doch mußte sie bei Ueberreichung derselben wiederholt werden[6]). Der Mann muß die Formel in einer der Frau verständlichen

---

z. B. Abot 2, 8. קנה שם טוב קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא. Ferner das. 6, 6. תורה - המלכות נקנית auch bei einer Person das. 1, 6. קנה לך חבר wie ja dieses Verbum auch an vielen Stellen der Bibel in dieser allgemeinen Bedeutung vorkommt, z. B. Gen. 14, 19. Exod. 15, 16. Psalm 78, 54.

1) Kiddusch. 9b. R. Ascher z. St. Maim. Ischut 3, 4. E. H. 32.

2) Resp. des R. Salom. b. Aderet resp. 600. E. H. das. 4.

3) Von dem an der Grenzscheide der tanaitischen und amoraischen Epoche stehenden Rab. Kidd. 12b.

4) Kidd. 5b. E. H. 27, 1.

5) Tosaf. Ket. 3a. und Gittin 33a. E. H. das. Glosse. Bemerkenswerth ist die Stelle jer. Jebam. 15. hal. 3. הוציאו כתובות אמותיהן ומצאו כתוב בהן לכשתכנסי לביתי תהווין לי לאינתי כדת משה ויהודאי.

6) Kidd. 9a. E. H. 32, 1.

Sprache aussprechen und macht ihre Aussage, sie habe dieselbe nicht verstanden, das Verlöbniß ungültig[1]), es sei denn, daß der Mann sich allgemein verständlicher Ausdrücke bedient hat, in welchem Falle die Frau diese Einrede nicht geltend machen kann[2]). Unterhielten sich Braut und Bräutigam von Angelegenheiten ihrer Verbindung, so wird dies als genügende Bekundung des animus maritalis betrachtet, und wenn der Unterhaltung unmittelbar eine der drei Handlungen folgte, so ist auch ohne Hinzufügung jener Formel das Verlöbniß gültig[3]).

Aus diesen Bestimmungen, besonders aus dem Verlöbniß durch Urkunde, in welcher kein Kaufpretium verzeichnet ist, weil bei diesem Verlöbniß Geld gar nicht vorkommt[4]), geht deutlich hervor, daß der Wille der Betheiligten das allein Maaßgebende, dagegen keine Spur von einem Kaufe zu finden ist.

Auch das Verhältniß des Eigenthums der Ehegatten nach mos.-talm. Lehre beweist, daß die Ehe hier niemals auf Kauf beruhte. Bei jenen Völkern nämlich, in deren Urzeit dies der Fall war, besitzt die Frau kein eigenes Vermögen, alles was sie besaß, sowie alle ihre Ansprüche sind auf den Mann übergegangen[5]). Dagegen haben wir bereits[6]) in den Frauen der Patriarchen, in Abigajil und der Sunamitin freie Gebieterinnen im Hause in Betreff ihrer eigenen Verhältnisse erkannt. Im mos.-talm. Rechte tritt es aber

---

[1]) Maim. Ischut 3, 8.

[2]) E. H. 27, 1. vergl. Comment.

[3]) Maaßer Scheni P. IV. M. 7. Kidd. 6a. E. H. 27, 1.

[4]) Wie sehr Gans in diesem Puncte geirrt, hat bereits Frankel „Grundlinien“ S. XXXIII gerügt.

[5]) So die Frau in manu bei den Römern. L. 6. § 2. D. 7, 1. Der Menu hat die Verordnung: Ehefrau, Sohn und Sclave können nach dem Gesetze nichts selber besitzen; alles, was sie erwerben, ist das Eigenthum ihres Gewalthabers. Menu 8, 416. Bei den Germanen hat die Frau, so lange sie unter der Mund ihres Mannes ist, weder Verwaltung noch Nießbrauch ihres Vermögens. Grimm a. a. O. S. 449.

[6]) Oben S. 29.

als ausdrückliche Bestimmung hervor, daß die Frau während der Ehe eigenes Vermögen besitzen kann[1]). Im Allgemeinen treten hinsichtlich der Vermögens-Verhältnisse der Gatten in der alten Welt, nachdem der Kauf der Frauen fast allenthalben sich verloren hatte und eine mildere Praxis im Familienrechte üblich geworden war, zwei Systeme hervor, die sogenannte Gütergemeinschaft und das Römische Dotalsystem bei der freien Ehe. Wenn es die rechte eheliche Gesinnung ist, die Ehe in wechselseitiger Liebe zu führen, daß gegenseitig die Ehegatten einander voranstellen[2]), so wird diese Gesinnung, wo sie die Gemüther beherrscht, im Gegensatz gegen die Berechnung, die das Eigene geschieden hält, den Geist des Rechts bestimmen, in welchem die Ehegatten ihre Güter miteinander theilen. Es werden dieselben zu einem Gute verschmolzen, zu dem der Familie. In der Gütergemeinschaft fließt das Vermögen beider Eheleute in eine ununterschiedene Masse zusammen. Der Ehemann, der als das Haupt die Familie nach außen vertritt, verwaltet dies gemeinsame Vermögen und schließt die Rechtsgeschäfte über dasselbe ab. Beide Gatten erwerben durch ihr gemeinsames Vermögen gemeinsam und haben auch an Erwerb und Verlust gleichen Antheil. Für die Verträge mit Dritten ist in diesem haftenden, vereinigten Vermögen die breiteste Grundlage gegeben, und die strenge Gütergemeinschaft erleichtert daher den Verkehr. Indessen ist in dieser Ordnung zwar unbeschränktes Vertrauen, aber das geringste Maaß von Vorsicht. Denn das Vermögen der Frau ist im Erwerb Zufällen und Unfällen und in der Verwaltung den Versehen und Fehlern des Mannes ausgesetzt. Den entgegengesetzten Zweck, der sich in der Ehe behauptenden einzelnen Persönlichkeit, verfolgt das römische Dotalsystem so weit, daß die Ehe an und für sich in den Ver-

---

[1]) Hierüber, wie über die Vermögensverhältnisse der Gatten überhaupt, vergl. weiter § 18.

[2]) Vixerunt mira concordia per mutuam caritatem et invicem se anteponendo. Tac. Agricola 6.

mögensverhältnissen der Eheleute nichts ändern soll, indem es von dem Vermögen der Ehefrau nur einen Theil ad matrimonii onera sustinenda einbringen und bei der Lösung der Ehe zurückerstatten läßt, ihr aber ihre übrigen Güter als freies Eigenthum gewährt, dagegen allen Erwerb während der Ehe dem Manne als Eigenthum zurechnet. In diesem System erscheint, wie es sich namentlich in der historischen Betrachtung ergiebt, neben der eigenen Familie der Zusammenhang mit der Familie der Ehefrau, welche ihr Vermögen in der neuen Familie sicher stellt, als bestimmender Antrieb[1]). Das mos.-talm. Recht dagegen verfolgt einen Mittelweg zwischen jener ersten Rechtsordnung, welche der Idee der Ehe am nächsten, ein sich hingebendes Vertrauen und dieser zweiten, welche den Lauf der Dinge bedenkend, zurückhaltende Vorsicht offenbart und sucht so beide sittliche Impulse in's Gleiche zu setzen. Weder die volle, das Vermögen der Frau gefährdende Gütergemeinschaft, noch das streng scheidende Dotalsystem der Römer läßt es bei den Bestimmungen über das Vermögen der Ehegatten gelten; denn wie der Mann, so soll auch die Frau verlassen Vater und Mutter und eins werden mit ihrem Manne, in der freien römischen Ehe aber, der dieses Dotalsystem angehört, geht die Frau nur zur Hälfte in die Familie des Mannes über[2]). Vielmehr tritt nach mos.-talm. Eherechte die Familie der Frau völlig in den Hintergrund, so daß selbst, wenn die Frau am ersten Tage nach der Verheirathung gestorben ist, der Mann und nicht ihre Familie ihr Erbe wird[3]). Es bringt nämlich das mos.-talm. Recht die Vermögensverhältnisse der Gatten in Beziehung zu den dem Manne obliegenden Pflichten gegen seine Frau. Demnach theilt es das Vermögen der Frau in „Güter eisernen

---

[1]) Trendelenburg, Naturrecht S. 254.

[2]) Vergl. darüber oben S. 35. Anm. 2.

[3]) Ueber die im dreizehnten Jahrhundert von R. Tam und den jüd. Gemeinden zu Speier, Worms und Mainz getroffenen Modificationen dieser Bestimmung vergl. weiter § 16.

Viehes" (נכסי צאן ברזל pecus ferreum) und in „Güter der Nutznießung" (נכסי מלוג). In die Kategorie der erstern gehört die Mitgift, welche während der Ehe für die gemeinsamen Zwecke der Ehe genützt, vom Manne als dem Haupte der Familie verwaltet wird, für die er aber auch haften muß[1]). Zu letzteren dagegen gehört alles übrige Vermögen der Frau (Paraphernen), das sie in die Ehe mitbringt. Von den Paraphernen hat der Mann den Nießbrauch, weil er verpflichtet ist, seine in Gefangenschaft gerathene Frau auszulösen, ist aber nicht zur Dafürhaftung verpflichtet[2]). Das in der Ehe von der Frau durch Handarbeit Erworbene gehört dem Manne, weil er die Verpflichtung hat, sie zu alimentiren, ihr anständige Wohnung und Kleidung zu geben und in Krankheitsfällen sie heilen zu lassen[3]). Dagegen gehört, was sie von außen durch Erbschaft oder Schenkung erhält, ihr selbst und fällt in die Kategorie der Paraphernen[4]). Erbe der Frau ist der Mann, weil ihm die Verpflichtung obliegt, ihr ein anständiges Begräbniß zu Theil werden zu lassen[5]). Doch ist zu Gunsten der Frau manche Ausnahme von dieser Rechtsordnung gemacht worden; so hat sie das Recht, ihren Erwerb für sich zu behalten, indem sie den Mann von der ihm obliegenden Pflicht der Alimentation befreit, während der Mann das umgekehrte Recht nicht hat[6]). Ueberhaupt wird die Frau in Bezug auf die Pflichten, die der Mann gegen sie zu erfüllen hat, bevorzugt. Das mos.-talm. Eherecht stellt in dieser Beziehung als Princip den Satz obenan: „Die Frau hebt sich mit dem Manne, steigt aber nicht mit ihm herab[7])," d. h. bei verschiedener gesellschaftlicher Stellung der beiderseitigen Familien ist der Mann verpflichtet, ihr die je vortheilhaftere zu gewähren, welches Princip bei allen

---

[1]) Jebam. 66 a. Ketub. 79 b. — [2]) das. E. H. 85.

[3]) Ketub. 47 b. vergl. Tos. z. St.

[4]) Mischna Ketub. 65 b. — [5]) Ket. 47.

[6]) Ketub. 47. 58. Das Ausführliche über die Rechte und Pflichten der Gatten vergl. weiter § 21 ff.

[7]) Ket. 48. 61. עולה עמו ואינה יורדת עמו.

Verpflichtungen des Mannes festgehalten wird. Darum wird jedem Manne der wohlmeinende Rath gegeben, erst ein Hauswesen zu gründen, bevor man die Gattin heimführt[1]), bei der Wahl derselben aber eine Stufe herabzusteigen, indem dann die Erfüllung der ehelichen Pflichten leichter wird, als wenn man die Gattin aus einem höheren Range als der eigene wählt[2]).

III.

So sorgfältig aber auch diese rechtliche Seite der Ehe in der mos.-talm. Lehre ausgebildet worden ist, so sieht diese dennoch in ihr ebensowenig wie in dem natürlichen Zwecke der Ehe das eigentliche Wesen derselben, sondern in dem dritten vernünftigen Zwecke, in der vollen Harmonie der Ehegatten. „Es soll verlassen der Mann Vater und Mutter und hängen an seinem Weibe, daß sie werden zu einem Fleische[3]).“ Erst dieser Zweck macht die Ehe zu einem Vereine freier, gottähnlicher Wesen würdig und bestimmt das moralische Verhältniß der Ehegatten zu einander. Denn mit ihm hört die Ehe auf, ein sinnlich verständiger Verein zu sein und rückt in das Gebiet des Vernünftig-Sittlichen; das Verhältniß der Gatten wird aus einem äußerlich berechnenden zu einem innerlich gemüthlichen, und wie in der vom Eherechte umgränzten rechtlichen Seite der Ehe die volle Anerkennung der weiblichen Persönlichkeit neben dem Manne als leitendes Princip hervortrat, so offenbart sich dieselbe in noch höherem Maaße im Vereine mit einer hohen Achtung vor der Tugend und der Würde des Weibes in dem von der mos.-talm. Lehre dem Manne vorgeschriebenen moralischen Verhalten gegen seine Frau.

Die biblischen Schriften stellen das innige Verhältniß zwischen Gott und dem israelitischen Volke sehr häufig in dem Bilde eines liebenden Braut- oder Ehepaares dar. „Ich verlobe mich dir,“ spricht Gott zu seinem Volke, „für immer, ich verlobe mich dir

---

1) Sota 44. — 2) Jebam. 63. — 3) Gen. 2, 24.

in Gerechtigkeit und Recht, in Liebe und Barmherzigkeit, und ich verlobe mich dir in Treue[1]).“ Das trauernde Zion tröstet der Prophet mit der Verheißung: „Man wird dich nicht mehr „die Verlassene“ nennen, und dein Land ist nicht mehr „öde,“ sondern dich wird man nennen „mein Verlangen“ und dein Land „Vermählte.“ Wie der Jüngling, der eine Jungfrau heimführt, so werden sich dir verbinden deine Kinder, und wie der Bräutigam sich freut seiner Braut, so wird dein sich freuen dein Gott[2]).“ Das wackere Weib wird die „Krone ihres Mannes“ genannt[3]). „Wer ein Weib gefunden, hat ein Gut gefunden und Wohlgefallen vor dem Ewigen[4])“. „Haus und Hof erbt man von den Eltern, eine Gabe Gottes ist ein verständiges Weib[5]).“ Der Alles für eitel und nichtig erklärende Kohelet kann doch nicht umhin, die Mahnung auszusprechen: „Nimm wahr das Leben mit dem Weibe, das du liebst alle Tage deines Lebens, das dir zu Theil geworden ist unter der Sonne, denn das ist dein Antheil am Leben für die Mühsal, die du dich mühest unter der Sonne[6]).“ Wer kennt endlich nicht jene zarte hochpoetische Schilderung bräutlicher und ehelicher Liebe im Liede der Lieder? Zwar treffen wir Aehnliches in dem Drama Sakuntala der alten Inder an, welches Volk in der That manche äußerliche Rücksichten hat für das schöne Geschlecht[7]). Allein die rechtliche Stellung, welche jenes Volk dem Weibe anweist, ist besonders in der Ehe, wie oben bereits nachgewiesen, so gedrückt, daß man zu der Annahme genöthigt ist, jene zarteren Rücksichten haben ihren Ursprung nicht in der Achtung vor den hehren weiblichen Tugenden, sondern in dem mitleidigen Gefühle gegen die dem weiblichen Geschlechte angeborene Schwäche[8]).

---

[1]) Hosea 2, 21. 22.

[2]) Jesaia 62, 4. 5. vergl. auch das. 54, 6. Jerem. 3, 1 und 20. Ezech. 16.

[3]) Proverb. 12, 4. — [4]) das. 18, 22.

[5]) das. 19, 14. vergl. 21, 9 u. 19. — [6]) Eccles. 9, 9.

[7]) Vergl. Menu 2, 138; 3, 114; 2, 129. 131—133; dagegen auch 9, 17. 19. 20. — [8]) Vergl. Frankel's Monatschrift 1860. S. 407 ff.

Dagegen herrscht in der mos.-talm. Lehre die lebendige Ueberzeugung, daß das Weib in seiner geistigen Eigenthümlichkeit den psychologischen Gegensatz des Mannes bildet, daß es auch im Ebenbilde Gottes geschaffen, daß es seine besondern Tugenden besitze, die ihm eine Würde geben, welche die Achtung eines jeden, insbesondere aber die Achtung des Ehemannes gegen seine Gattin fordert. Daher begegnen wir auch im Talmud derselben Anschauung von dem hohen Zwecke der Ehe, wie in den biblischen Schriften und häufige Ermahnungen an den Gatten, seine Frau hochzuschätzen und in Ehren zu halten. Die durch die Ehe zu bewirkende sittliche Einheit unter den Ehegatten ist ihm der von Gott selbst bei der Schöpfung ausgesprochene Zweck derselben: „Wer ohne Frau lebt, verdient nicht den Namen „Mensch," denn es heißt bei der Schöpfung des ersten Menschenpaares: „Mann und Weib schuf er und nannte ihren Namen „Mensch." Also erst in der Vereinigung von Mann und Weib entspricht der Mensch seiner Bestimmung[1]). Von dieser Ansicht ausgehend, betrachtet er die Ehe als einen von Gott geschlossenen Bund: „Die Thora, die Propheten und die Hagiographen," so drückt ein talmudischer Lehrer diesen Gedanken aus, „stellen die Ehe als einen von Gott geschlossenen Bund dar." In der Thora heißt es: Laban und Bethuel antworteten: „die Sache ist von Gott ausgegangen[2]);" bei Simson wird erzählt: „Sein Vater und seine Mutter wußten nicht, daß Gott es so bestimmt hatte[3])," und in den Sprüchen endlich steht's geschrieben[4]): „Haus und Vermögen erbt man von den Eltern, aber von Gott kommt die verständige Frau[5])." Daher läßt er die glückliche Wahl der Gattin von dem religiösen und moralischen Verhalten abhängen[6]) und das Auge Gottes wachet stets über die von höheren Zwecken getragene Ehe.

---

[1]) Jebam. 63 a. Ber. Rabba P. 17. שניהם כאחד קרויים אדם.
[2]) Gen. 24, 50. — [3]) Judic. 14, 4. — [4]) Prov. 19, 4.
[5]) Moëd Katan 18 b. Ber. Rabba P. 68.
[6]) Jebam. 63 a. Sota 2 a.

„In der sittlichen Ehe ruht die Gottheit, in der unsittlichen verzehrendes Feuer[1]). Mit der frommen, keuschen Gattin tritt der Segen in das Haus und ihre Beleidigung verscheucht es. Darum wird dem Manne die Achtung und die Hochschätzung der Frau eindringlich ans Herz gelegt und zur Bedingung seines Wohlergehens gemacht. „Immer habe der Mensch Acht auf Ehrerbietung gegen seine Frau, denn Segen weilet im Hause nur um ihretwillen. Darum predigte Raba den Leuten von Machusa: „Schätzet eure Frauen hoch, damit ihr reich werdet[2]).“ „Stets begegne der Mann seiner Frau mit zarter Behandlung, denn, weil ihr die Thräne nahe liegt, ist sie leicht gekränkt[3]).“ „Der Mensch soll im Essen und Trinken weniger ausgeben, als er nach seinen Vermögensverhältnissen im Stande ist; seine Kleidung sei entsprechend seinem Vermögen, dagegen halte er seine Frau noch mehr in Ehren, denn während sie auf ihn angewiesen ist, hängt er ab von dem, der die Welt und ihre Reichthümer alle geschaffen hat[4]).“ „Wer seiner Frau den Schmuck vorenthält, den er ihr nach seinen Vermögensumständen gewähren kann, wird arm[5]).“ „Wer seine Frau haßt, ist dem Mörder gleich zu achten[6]).“ R. Akiba pflegte zu sagen: „Wer da wünscht, daß seine Kinder reich werden und bleiben sollen, der handle nach dem Willen Gottes und seiner Gattin zur Liebe[7]).“ Wie das mos. Gesetz den jungen Ehemann vom Kriegsdienste, wie von allen öffentlichen Lasten befreit, „damit er sein Weib erfreue[8]),“ so macht auch die talmud. Lehre dem Manne zur Pflicht, seine Frau bei jeder Gelegenheit zu erfreuen[9]). „Wer seine Frau liebt, wie sich selbst, sie aber ehrt, mehr als sich selbst ...., von dem heißt es[10]): „Und du nimmst wahr, daß Friede dein Zelt ist[11]).“ Aber auch die Frau soll dem Manne

---

[1]) Sota 17 a. — [2]) B. Mez. 59 a. — [3]) das.
[4]) Chullin 84 b. — [5]) Sabb. 62 b. — [6]) Derech Erez. 11.
[7]) Massech. Kalla. — [8]) Deut. 24, 5.
[9]) Rosch Haschana 6 b. Kidd. 34 b. Pessach. 71 a.
[10]) Job 5, 24. — [11]) Synhedr. 76 b.

mit derselben Liebe und Zartheit begegnen. „Die Würdigste unter den Frauen ist die, welche stets nach dem Willen ihres Mannes handelt[1].“ Die Ehe wird als der Mittelpunct des Lebens, als die Quelle der Freuden und Leiden des Mannes betrachtet, daher soll man behutsam und mit vorsichtiger Prüfung bei der Wahl der Gattin zu Werke gehen[2]. Auch soll Rücksicht genommen werden auf die Familie, aus welcher man die Gattin wählt, besonders darauf, daß in derselben keine verbotene Ehe vorgekommen ist[3]. „Wer eine unwürdige Ehe eingeht, dem wird es angerechnet, als hätte er die Erde mit Salz besäet,“ (d. h. er bringt Zerüttung und Verwirrung in die Familie) „auch seine Nachkommenschaft ist eine unwürdige. Die Gottheit weilt nur in den edlen reinen Familien[4].“ Zeichen des Adels und der Reinheit aber ist die Bescheidenheit[5]. Daher sind zanksüchtige und verläumderische Familien zu meiden[6]. Wenn auch die mos.-talm. Lehre nicht wie das Gesetzbuch der Inder verschiedene Arten der Eheschließung nach dem je höheren oder niederen Rang der sich Verbindenden unterscheidet[7], so giebt sie doch manchen Verbindungen den Vorzug. Die Ehe mit dem Gesetzeslehrer oder der Tochter eines solchen ist die vorzüglichste. „Alle Verheißungen der Propheten treffen den, der seine Tochter einem Gesetzeslehrer zur Frau giebt[8],“ weil angenommen wird, daß dieser am besten seine Frau zu schätzen und zu behandeln weiß und seinen Kindern mit gutem Beispiele vorangeht und gute Lehren giebt. „Wer seine Tochter einem Gesetzeslehrer zur Frau giebt, verschwägert sich gewissermaaßen mit der Gottheit selbst[9].“ „Man verkaufe Alles, was man besitzt, um nur die Tochter eines Gelehrten

---

[1]) תנא דבי אליהו bei הגהות מיימוני zu Ischut 15. E. H. 69, 7. Glosse.

[2]) Jebam. 63. — [3]) Kiddusch. 70. — [4]) das. 71. — [5]) das. b.

[6]) das. — [7]) Menu 3, 20—33. — [8]) Berach. 34.

[9]) Ketub. 111. Auch im Menu ist die vorzüglichste Art der Eheschließung die Brahma-Art, wenn man das Mädchen an einen Wedakundigen übergiebt.

heirathen oder seiner Tochter einen Gelehrten zum Manne geben zu können[1])." „Die Ehe zwischen der Tochter eines Gesetzeskundigen und einem Idioten kann keine glückliche sein[2])." Die Priesterfamilien pflegten in früherer Zeit gewöhnlich nur untereinander zu heirathen, und es wird von einer Stadt erzählt, in welcher von 80 Priestern je zwei Brüder immer zwei Schwestern, Priestertöchter, geheirathet hatten[3]). Die Ehe zwischen einer Priestertochter und einem Nichtpriester galt für unglückverheißend[4]); war derselbe aber ein Gesetzeskundiger, so wurde sie im Gegentheil für glückbringend gehalten[5]). Darum soll bei der Wahl der Gatten auf die Person und die Familie, nicht aber auf Geld Rücksicht genommen werden[6]). Wenn auch dem Vater anempfohlen wird, der Tochter eine Mitgift und standesgemäße Ausstattung zu geben[7]), so ist dieses dennoch keine gesetzliche Pflicht für denselben[8]). Der Mann soll, selbst wenn ihm die versprochene Mitgift nicht gezahlt werden kann, darum von seinem Versprechen nicht zurücktreten[9]). „Wer bei der Wahl der Gattin vom Gelde sich bestimmen läßt, dessen Nachkommenschaft wird keine würdige, seine Ehe keine segensreiche sein, sondern was die Schwiegereltern geben, damit sei er zufrieden, und seine Ehe wird eine glückliche sein[10])." An den jungen Gatten pflegte man die Frage zu richten, nicht etwa, wie hoch seine Mitgift sich belaufe, sondern: „Wer gefunden?" oder „ich finde?" (מָצָא או מוֹצֵא) mit Anspielung auf die zwei Bibelverse: „Wer ein Weib gefunden, hat ein Gut gefunden[11])" und: „Ich finde bitterer als den Tod die Frau[12])." An diese beiden Verse anknüpfend, wird die gute, liebevolle Gattin durch unerschöpfliches Lob erhoben und der tief betrauert, dem ein böses

---

1) Pess. 49. — 2) das. — 3) Berach. 44. — 4) Pess. das.
5) das. — 6) Kidd. 70. — 7) Ketub. 67 a. Kidd. 30 b.
8) Vergl. E. H. 71, 1. Glosse.
9) E. H. 2, 1. Glosse. — 10) Kidd. 70. E. H. das.
11) Prov. 18, 22.
12) Eccles. 7, 26. Berach. 8 a. Jebam. 63 b.

Weib zu Theil geworden ist. Die Klage des Jeremias: „Gott hat mich gegeben in Hände, aus denen keine Rettung möglich ist[1])" wird auf den angewendet, der ein böses Weib mit einer bedeutenden Ketuba hat[2]). Wenn Rab von seinem Doppeloheim R. Chia, dem gegen sein böses Weib so aufmerksamen Gatten[3]) sich verabschiedete, so pflegte er zu sagen: „Möge Gott dich befreien von dem, was schlimmer ist, als der Tod[4]). Dagegen wird das gute, liebevolle Weib „ein herrliches Geschenk für ihren Gatten" genannt[5]). „Wer ist reich zu nennen? Der eine Frau hat, die ihre Thaten zieren[6])." Das ehelose Leben gilt als ein verfehltes, im höchsten Grade bedauernswerthes: „Wer kein Weib hat, kennt keine Freude, kein Glück, keinen Segen[7])" und die Trennung besonders von der ersten Frau wird als ein großes Unglück angesehen: „Wer sich von seiner ersten Frau scheidet, wird selbst vom Altare beweint[8])." Der Tod der ersten Frau wird mit der Zerstörung des Tempels verglichen, „die Welt wird für den überlebenden Mann finster, sein Schritt wird matt und kurz, sein Sinn getrübt; für Alles giebt es Ersatz, nur nicht für den Verlust der Jugendgenossin; der Mann stirbt nur seiner Frau und die Frau ihrem Manne ab[9]). Es ist daher in der That im ersten Augenblicke auffallend, wie die mos.-talm. Lehre, da sie das Wesen der Ehe so in seiner vollsten Bedeutung erfaßte und das Verhältniß der Gatten als ein so zartes, fast ideales hinstellt, die das Wesen der Ehe so sehr beeinträchtigende Polygamie habe gestatten können. Es ist zwar allgemein anerkannt, daß dieselbe im Gesetze durchaus nicht gebilligt, sondern nur als

---

[1]) Thren. 1, 14. — [2]) Jebam. das. — [3]) Vergl. oben S. 33.

[4]) Jebam. das. — [5]) das. Berach. 57. — [6]) Sabb. 25.

[7]) Jebam. 62 b.

[8]) Gittin 90 b. Der Altar ist das Bild des Friedens und der Versöhnung. Frankel's Grundlinien S. XLIII. Doch ist nach dieser Erklärung das אפילו etwas auffallend. Von der Scheidung überhaupt sehen wir als von einem die Familie auflösenden Acte ab.

[9]) Synhedr. 22 a.

eine im Volke seit uralter Zeit sich vorfindende Sitte, deren Aufhebung Mißstimmung und Verwirrung in den Familien hervorgerufen hätte, geduldet wurde. Allein das mos. Gesetz hat ja so vieles im Volke vorgefunden, das es beseitigen mußte und beseitigt hat; warum hat es gerade diese, das eigentliche Wesen des so wichtigen Instituts der Ehe durchaus vernichtende Unsitte bestehen lassen?

Ein tieferes Eingehen auf das eigentliche Wesen der Polygamie und die Geschichte der monogamischen Ehe der Römer einerseits, wie auf die Zwecke des Gesetzgebers andererseits ergiebt, daß das Fortbestehenlassen der Polygamie nicht nur von den Verhältnissen geboten, sondern auch in den Zwecken des allweisen Gesetzgebers begründet war.

Die von der Ehe zu bewirkende Ausgleichung hat sich als eine dreifache, eine natürliche, verständige und vernünftige herausgestellt, und wir haben gesehen, wie die eine Völkerklasse bei der natürlichen stehen blieb, die andere darüber hinausging und die vernünftige zu ihrem Ziele machte. Allein weder für die eine noch für die andere kann eine bestimmte Zahl angegeben werden, mit wie vielen Personen der eheliche Bund geschlossen werden soll, denn soll jene Ausgleichung durch die Ehe bewirkt werden, so muß diese mit so vielen Personen gestattet sein, als die beabsichtigte Ausgleichung fordert, wobei klimatische und andere selbst persönliche Verhältnisse als maaßgebend sich erweisen werden, und so ist durch die Natur der Sache der Polygamie der Zugang eröffnet. Wird sie verboten, so muß, da eine höhere, sittliche Anschauung nicht vorwaltet, die Ausgleichung auf außerehelichem Wege bewerkstelligt werden, dadurch die Ehe selbst verkümmern und die Unsittlichkeit überhand nehmen. Einen Belag hierfür liefert uns die in den meisten asiatischen Staaten eingeführte und vom Gesetz genehmigte Polygamie, aber auch die Geschichte Roms. Obwohl nämlich die römische Ehe im Allgemeinen über den verständigen Zweck nicht hinausging, so war sie dennoch monogamisch. Allein die Monogamie war nicht aus dem Sittlichkeitsbewußtsein

des Volkes selbst, aus der Ueberzeugung von der hohen Bedeutung der Ehe hervorgegangen, sondern wurzelte in öconomischen und staatlichen Verhältnissen. Die Sage vom Raub der Sabinerinnen hat jedenfalls so viele historische Bedeutung für uns, um daraus schließen zu können, daß im ursprünglichen Rom die Frauen nicht in so großer Anzahl vorhanden waren, um die Polygamie zu befördern. Es konnte ferner in einem Staate, durch dessen Geschichte eine viele Jahrhunderte währende Spaltung der Bevölkerung geht, schon wegen dieser Spaltung die Polygamie nicht aufkommen. Endlich aber mußte ein Militairstaat wie Rom, der stets Erweiterungspläne verfolgte, um der Erschlaffung und Entkräftung vorzubeugen, die Polygamie geradezu verbieten. Eine natürliche Folge dieser von außen aufgedrungenen Monogamie war das Concubinenwesen, das schon in der frühesten Zeit des römischen Staates soweit vorgerückt war, daß Gesetze dagegen erlassen wurden[1]). Trotz der Gesetze griff diese Unsitte im Laufe der Zeit so verheerend um sich, daß die Ehe ihr erlag und der Staat durch sie untergraben wurde. Bezeichnend ist der Umstand, daß ein Staatsmann wie Cäsar durch Einführung der Polygamie den Staat retten zu können glaubte[2]). Was sich hieraus ergiebt, ist, daß die Monogamie nicht das geeignete Mittel ist, ein Volk, das auf der niedrigsten Stufe der Entwickelung steht, zu versittlichen, daß sie nicht die Sittlichkeit erzielt, sondern das Resultat derselben sein muß, wenn sie nicht nachtheilig wirken soll. Gesetze können wohl die monogamische Ehe, aber nicht die wahre sittliche Monogamie erzwingen; nicht nur das alte Rom, sondern auch die modernen Staaten beweisen dies hinlänglich. Denn die Sittlichkeit läßt sich nicht von außen aufdringen, sondern muß vielmehr

---

[1]) Vergl. Gellius IV. 3.

[2]) Sueton. Jul. c. 52. Daß nicht die eigene unreine Lust, sondern lediglich das Wohl des Staates bei Cäsar das Motiv war, geht schon daraus hervor, daß er diejenigen, welche 3 oder mehr Kinder hatten, durch Vertheilung von Aeckern belohnte. Suet. ibid. c. 20.

indirect zum Bewußtsein gebracht werden, damit sie von innen heraus die Verhältnisse durchdringe. Daher mußte es dem Gesetzgeber des jüdischen Volkes, dem es darum zu thun war, diesem in dem Gesetze eine Basis der Entwickelung zu geben, die Polygamie bestehen lassen, des Volkes eigenste That sollte die wahre Monogamie werden, die vorbereitet wurde durch das der Ehe zu Grunde gelegte Sittlichkeitsprincip und die vielen im Gesetze gegebenen Vorschriften der Sittlichkeit und Selbstheiligung. Aber auch noch einen andern positiven Zweck verband der Gesetzgeber mit dem Fortbestehenlassen der Polygamie. Die älteste biblische Zeit kennt nämlich neben derselben auch den Concubinat, und wenn derselbe auch dem ehelichen Verhältnisse fast gleichkam und insofern von dem römischen sich bedeutend unterschied[1]), so erkannte doch die Weisheit des Gesetzgebers die Nachtheile desselben für die Entwickelung des Volkes, die jetzt beginnen sollte. Denn in Betreff der Sittlichkeit unterscheidet sich die Polygamie sehr zu ihrem Vortheile von dem Concubinat. Sie ist allerdings dem vernünftigen Zwecke der Ehe zuwider, denn wie innige, in die reinste Einheit

---

[1]) Das פלגש der vorbiblischen Zeit wird dem Manne meist von der Frau selbst beigelegt, so bei Hagar und den Mägden Jacobs, weder fühlte sich die Frau dadurch verletzt, noch sah man überhaupt darin eine Unsittlichkeit. Das Verhältniß der römischen Concubinen erscheint dagegen als ein anderes: pellicem autem appellatam probrosamque habitam, quae juncta consuetaque esset cum eo, in cujus manu mancipioque alia matrimonii causa foret, hac antiqua lege ostenditur etc. Gell. ibid. Das Pillegesch wird zuweilen auch אשה genannt; vergl. I. Chron. 1, 32 mit Genes. 25, 1; ferner Gen. 30, 4. Dagegen wird die römische Concubine in keinerlei Beziehung als Ehefrau betrachtet: Concubina uxor non est. L. 13. pr. D. 48, 5. Die Pellegesch-Kinder erscheinen als gleichberechtigt mit den Kindern der wirklichen Frauen, wie es das Verhältniß der Söhne Jacob's ergiebt; bei Abraham änderte die göttliche Verheißung כי ביצחק יקראלך זרע dieses Verhältniß; doch sträubt auch er sich gegen das Ansinnen seiner Frau, den ihm von Hagar geborenen Sohn aus dem Hause zu verstoßen. Gen. 21, 11. Dagegen hatten die Concubinen-Kinder in Rom nicht die Rechte der legitimen; vergl. C. 5, 27.

sich verschmelzende Liebe, unter mehrere Wesen, Männer oder Weiber vertheilt, undenkbar, Unnatur ist, so kann auch die Vernunft nur den Verein eines Mannes mit einem Weibe gutheißen. Die Polygamie beeinträchtigt ferner das Familienleben, denn wo so viele Rechte und Pflichten zusammentreffen, ist eine Collision unvermeidlich; es muß manches Recht hintangesetzt werden und verkümmern, Eifersucht und Neid müssen die Folgen sein. Dagegen wird die Sittlichkeit durch die Polygamie da, wo sie seit alter Zeit zur stehenden Sitte geworden ist, nicht verletzt, sie hilft dem Bedürfniß der natürlichen Ausgleichung ab, die sonst auf außerehelichem Wege vollzogen würde und ist insofern sogar ein Damm gegen Unsittlichkeit. Dagegen ist der Concubinat als ein außereheliches Verhältniß Unzucht und endet in Zügellosigkeit. Es war daher dem Gesetzgeber vor Allem darum zu thun, diesen zu beseitigen. Allein, wenn im Volke von jeher wurzelnde Sitten fordern, daß der Gesetzgeber sie berücksichtige und ihnen Rechnung trage, so ist dies ganz besonders bei solchen der Fall, die in den menschlichen Trieben begründet sind. Die Begierde hält die Gesetzgebung im Schach und macht nicht selten die Schneide des Gesetzes schartig. Sollte daher der Concubinat verdrängt werden, so mußten andererseits der Begierde Concessionen gemacht werden, damit sie auch hier den Sieg über das Gesetz davontrage, und hierzu bot sich dem Gesetzgeber in der weniger schädlichen Polygamie die beste Gelegenheit. Die Behutsamkeit desselben ließ ihn jedoch den Concubinat nicht ausdrücklich verbieten, sondern durch gewisse Gesetze unmöglich machen. Wenn die Pillegesch die mit einem Manne ohne rituelle Trauung zusammen lebende Frau war [1]), so

[1]) In der That weisen die im Pentateuch gegebenen Beispiele darauf hin, daß diese Synhedr. 21a. Maim. Melachim 4, 4 gegebene Auffassung des Pillegesch die richtige sei. So heißt es bei Hagar ohne Weiteres ותקח שרה ותתן אותה לאברם Gen. 16, 3. Dasselbe Verhältniß tritt bei den Mägden Rachel's und Lea's hervor. Gen. 29, 24. 29. Gegen Raschi zu Gen. 25 b.; vergl. Ramban z. St. die Leseart Synhedr. das. פלגשים בלא קידושין ובלא כתובה ist gewiß die richtige, denn der babylonische Talmud

mußte mit der Gesetzgebung, die ein solches Zusammenleben verpönte[1]), das Pillegeschthum von selbst aufhören. Geradezu gegen

---

kann unmöglich annehmen, daß der Unterschied zwischen Pillegesch und der eigentlichen Frau nur lediglich in der Ketuba bestanden habe, da derselbe allgemein der Ansicht folgt, daß Ketuba nicht biblisch sei. Vergl. Ket. 10. 51. 89. 110. R. Ascher z. Ket. 10. Alfasi Ende Ketub. R. Nissim z. St. Maim. Ischut 10, 7. Daher konnte auch Maim. Melachim das. mit Recht annehmen, die Pillegesch sei dem Privatmann verboten, da das Gesetz Kidduschin fordert, nach Ischut 1, 1; das. 4 ist von dem ganz anderen Verhältnisse der קדשה die Rede. Vergl. Maggid Mischne z. St. u. Kesef Mischne z. Melachim das.

[1]) Allerdings ist im Gesetze selbst keine ausdrückliche Vorschrift über die Nothwendigkeit und die Art und Weise der Kidduschin vorhanden. Allein wenn das Alter der talm. Tradition noch eines Beweises bedürfte, so könnte es gerade aus dem Mangel dieser Vorschrift im Gesetze erwiesen werden. Daß mit der Gesetzgebung auch für die Eheschließung eine bestimmte Form gegeben wurde, bedarf keines Beweises, denn bei allen Völkern erscheint eine solche mit dem ersten Erwachen der Civilisation, und jede, auch die mangelhafteste Gesetzgebung muß gerade über den Punct der Eheschließung wegen der wichtigen, weitgreifenden rechtlichen Folgen ausführliche Bestimmungen geben; das mos. Gesetz handelt in der That besonders häufig und ausführlich von dem Capitel der Ehe, hat bestimmte Vorschriften über die Form der Scheidung und sollte über die der Eheschließung nichts verordnet haben? Allein es ist bereits in der Einleitung S. 8 ff. auf den Unterschied zwischen der Art der Mittheilung und Verbreitung der Verordnungen der mosaischen und der anderer Gesetze aufmerksam gemacht worden, daß wegen des fortwährenden, unmittelbaren Verkehrs des ganzen Volkes mit dem Dollmetsch des höchsten Gesetzgebers, die Gesetze nicht in alle Einzelnheiten fixirt zu werden brauchten. Besonders mußte dies bei solchen Geboten sich herausstellen, die täglich ihre Anwendung fanden. So hat z. B. das Gesetz über die Art und Weise der שחיטה keinerlei Bestimmung, weil dieselbe eben einmal mündlich mitgetheilt, durch den täglichen Gebrauch allgemein bekannt wurde und im Volke selbst fortlebte. Das Gesetz spricht daher von der שחיטה als einem allgemein Bekannten. Der Talmud, der die Schechita mit ihren einzelnen Bestimmungen vorfand, sucht sie zwar auf das Schriftwort zurückzuführen, ist sich aber, indem er jagt מנין לשחיטה שהיא מן הצוואר. (Chullin 27 a.) dennoch bewußt, daß המשה הלכות שחיטה הלכה למשה מסיני. Aehnlich ist das

den Concubinat gerichtet ist das Gesetz vom Verkaufen der Tochter zur Magd (אמה). Dieses mit dem Princip des mos. Gesetzes von der Anerkennung der Person in jedem Individuum, demzufolge die väterliche Gewalt auf ein sehr geringes Maaß beschränkt wurde[1]), scheinbar in Widerspruch stehende Gesetz beruht ebenfalls auf einer von der Gesetzgebung vorgefundenen, im Volke seit uralter Zeit wurzelnden Sitte[2]). Es war eine Art des Concubinats, zu welchem der unbemittelte Vater seine Tochter verkaufte, und die der Käufer nach Belieben fortschicken oder weiter verkaufen konnte. Das sollte nun durch dieses Gesetz anders werden. Entweder die Gekaufte wurde die legitime Gattin oder Schwiegertochter des Käufers, wozu es ihrer Einwilligung bedurfte[3]), oder es mußte ihr die Freiheit gegeben werden[4]). Ohnehin wird ein Vater nur selten und höchstens durch die Noth gezwungen, eine so unväterliche That begangen und seine Tochter in das untergeordnete Verhältniß einer Pillegesch gebracht haben; die Concubinen scheinen vielmehr in den meisten Fällen Ausländerinnen gewesen zu sein[5]).

Verhältniß bei der Form der Eheschließung. Ehen wurden bei einer Anzahl von mehr als 600000 waffenfähigen Männern gewiß täglich geschlossen. Die Formen der Eheschließung lebten daher im Volke selbst und bedurften daher nicht der Fixirung durch den Buchstaben des Gesetzes. Dagegen war die Scheidung etwas Außergewöhnliches und Seltenes und mußten daher die Bestimmungen für dieselbe im Gesetze selbst aufbewahrt werden. Mit Recht wird daher die Antwort des Maim. an die Gelehrten von Lünel, daß er das Verlöbniß durch die Peruta darum für nicht biblisch erkläre (Ischut 1, 2), weil es nicht ausdrücklich in der Schrift benannt ist, für ungenügend erklärt. Auch soll er selbst von dieser Ansicht später zurückgekommen sein.

[1]) Vergl. weiter S. 73 ff.

[2]) In Aegypten scheint diese Sitte besonders einheimisch gewesen zu sein, denn die erste אמה, die sich in der Bibel findet, war bekanntlich eine Aegypterin. Gen. 21, 10. 12. 13. Auch Bilhah und Silpah werden אמהות genannt. Gen. 31, 32.

[3]) Kidd. 18. 19. Maim. Abadim. 4, 8. 9.

[4]) Exod. 21, 10. 11.

[5]) Bei Hagar heißt es ausdrücklich, daß sie eine Aegypterin war,

Das Gesetz verbietet aber die Verbindungen mit denselben[1]), außer wenn sie im Kriege gefangen wurden. Aber auch in diesem Falle dringt das Gesetz darauf, die Gefangene entweder zur Ehefrau zu erheben oder ihr die Freiheit zu schenken[2]). Daher verschwindet der Concubinat in der Bibel nach der Gesetzgebung fast ganz. Im Gesetze selbst findet sich keinerlei Bestimmung für denselben und zur Zeit der Richter und Könige, welche überhaupt das mos. Gesetz nicht zur einzigen Richtschnur des Lebens machten, erscheint es nur bei diesen, höchst selten nur bei Privatpersonen[3]). Wurde nun so auch zur Vermeidung des Concubinats die Polygamie connivirt, so mußte doch auch sie im Laufe der Entwickelung des Volkes von dem allen Lebensverhältnissen und insbesondere der Ehe zu Grunde gelegten Sittlichkeitsprincip verdrängt werden und das Wesen der Ehe die vom Gesetze ihm angewiesene Höhe erreichen. Daß dies die Absicht des Gesetzgebers war, geht besonders aus zwei Gesetzen hervor, von denen das eine scheinbar der Polygamie Vorschub leisten mußte, das andere aber im Widerspruche zu stehen scheint mit der im mos. Eherechte überall zu Tage tretenden Anerkennung der Person in der Frau und ihrer Gleichberechtigung neben dem Manne: aus den Gesetzen von der Levirats-Ehe und von der Scheidung. Die Sitte, die Wittwe des kinderlos verstorbenen Bruders zu heirathen, um den Namen des Verstorbenen nicht erlöschen zu lassen, ist älter als die mos. Gesetzgebung. Sie findet sich schon zur Zeit Jacob's und zwar in unerbittlicher Strenge vor; Buhlerei der auf den noch unmündigen Levir wartenden Wittwe wird wie Ehebruch bestraft, und die Levirats-Ehe scheint unumgänglich gewesen zu

---

Bilhah und Silpah scheinen ihrem Namen nach auch keine Hebräerinnen gewesen zu sein, בִּלְהָה kommt noch einmal als Städtenamen in der Bibel vor. I. Chron. 4, 29.

[1]) Deut. 7, 3. u. sonst. — [2]) ibid. 21, 10—14.

[3]) Judic. 19. I. Chron. 2, 46. 48; vergl. Frankel, Grundlinien. S. VIII.

sein. Aber nicht nur bei den alten Hebräern, sondern bei den meisten asiatischen Völkern[1]) findet sich diese Sitte. Die mos. Gesetzgebung fand diese auf dem ihr durchaus nicht eigenthümlichen Gedanken von der Erhaltung des Namens eines Verstorbenen[2]) beruhende Sitte im Volke vor, milderte sie aber, ja entkräftete sie fast ganz durch die Erlaubniß, die Leviratsehe durch eine Ceremonie, die sogenannte Chaliza, zu umgehen[3]), um der Polygamie jeden Boden im Gesetze und in der Volkssitte zu entziehen. In der That weist das einzige Beispiel einer Leviratsehe, das uns in den biblischen Schriften aufbewahrt ist, auf ein monogamisches Verhältniß hin[4]). Das Gesetz von der Scheidung aber läßt die Absicht des Gesetzgebers dadurch erkennen, daß es dem Manne freistellt, sich von seiner Frau ohne ihre Einwilligung zu scheiden[5]).

Diese Absicht des Gesetzgebers wurde in der That im Laufe der Entwickelung des Volkes verwirklicht. In der ganzen biblischen Geschichte findet die Polygamie sich nur selten und zwar stets in den Zeiten, in welcher das mos. Gesetz nicht zur Richtschnur des Lebens gemacht wurde, wo auch Götzendienst und mannigfache Laster wucherten. Zur Zeit des zweiten Tempels dagegen, wo das Gesetz den eigentlichen Lebensnerv des Volkes ausmachte und die Entwickelung der talm. Lehre beginnt, war die Polyganie schon fast völlig aus dem Volke geschwunden[6]). Aus welchem

---

[1]) Menu 9, 59—63. Vâjnavalkya 1, 68. Zend-Avesta von Kleuker, Th. VII. S. 226. Voyage de Charpin en Tartarie par Bergeron. T. II. art. 2 p. 28 ed. 1735.

[2]) Vergl. oben S. 22. Darum macht auch nach mos.-talm. Lehre eine zurückgelassene Tochter die Leviratsehe unzuläßig, während es den übrigen alten Völkern immer um einen Sohn zu thun ist, der die Todtenopfer darbringen könne.

[3]) Deuter. 25, 7 ff.

[4]) Ruth 4, 10. 11. Vergl. bes. Targum zu Ruth das. 6. לית אנא יכיל למפרק לי על דאית לי אתתא לית לי רשו למיסב אוחרניתא עלהא.

[5]) Deuter. 24, 1 ff.

[6]) Vergl. Frankel, Grundlinien, S. XI. Anm. 1.

Gesichtspunkte aber dieselbe schon in früher talm. Zeit angesehen wurde, darüber giebt uns eine Stelle Aufschluß, die vollkommen genügt, um nachzuweisen, daß zu jener Zeit die Monogamie die alleinherrschende gewesen ist. Der Sohn des R. Jehuda Hanassi (im zweiten Jahrhundert der gewöhnlichen Zeitrechnung) verließ nach der Sitte jener Zeit seine junge Gattin auf mehrere Jahre, um während derselben an einer Hochschule Wissen zu sammeln. Als er nach Hause zurückkehrte, war seine Frau bereits über die Jahre des Gebärens hinaus[1]). Da sagte R. Jehuda: „Soll er ihr den Scheidebrief geben, so wird man sagen: „Vergebens hat die Arme so lange gewartet;" soll er eine Andere neben ihr heirathen, so wird man sagen: „Die Eine ist seine Frau, die Andere seine Maitresse" (זונתו)[2]). Wenn solche Rücksicht auf die öffentliche Meinung genommen wurde, so muß diese längst über die Polygamie den Stab gebrochen haben. Nachdem dieselbe so von der Sitte bereits verworfen war, wurde sie im elften Jahrhundert auch gesetzlich verpönt[3]), indem eine Versammlung von Gelehrten, an deren Spitze R. Gersom „die Leuchte des Exils," stand, den Bann aussprach über denjenigen, der beim Leben seiner ersten Frau eine zweite heirathen würde[4]), und in Erkenntniß und Würdigung der Absicht des Gesetzgebers wurde von denselben Männern, da jetzt die Gefahr der Polygamie beseitigt war, ebenfalls bei Strafe des Bannes verboten, sich von seiner Ehefrau ohne ihre Einwilligung zu scheiden, damit auch hierin die Frau gleiches Recht habe mit dem Manne[5]).

---

[1]) Eigentlich: „sie hatte die Fähigkeit zu gebären verloren;" vergl. Raschi.

[2]) Ketub. 62 b.

[3]) Es hat auch in talm. Zeit ein Autor die Norm aufgestellt, daß die erste Frau ihre Einwilligung zur Heirath einer zweiten neben ihr geben müsse, wenn es dem Manne gestattet sein soll, oder der Mann muß die erste Frau nach Erlegung ihrer Ketuba entlassen. Jeb. 65 a.

[4]) Für die Leviratsehe wurde die Chaliza festgesetzt.

[5]) Resp. des R. Ascher 42, 1. להשוות כח האשה לכח האיש כמו

So ist die Monogamie in der jüdischen Geschichte ein Sieg der Gottesidee über die einzelne und darum zerstörende Begierde, der Sittlichkeit über ein durch langjährige Sitte eingebürgertes, durch das Klima und das Beispiel der benachbarten Völker beförderte, das Wesen der Ehe beeinträchtigendes Verhältniß. Sie ist keine Ueberwindung des biblischen Standpunctes, sondern der biblische Standpunct selbst, das Angekommensein an dem der Ehe von dem Gesetze gesteckten Ziele, das natur- und vernunftgemäße vom Gesetzgeber beabsichtigte Resultat der Entwickelung des Volkes im Geiste des Gesetzes. Dessen waren jene Männer sich bewußt, die es wagten, den Bann auszusprechen über ein vom Buchstaben des Gesetzes nicht verpöntes Verhältniß[1]). Während demnach im Judenthume die Polygamie vom Gesetze zu keiner Zeit begünstigt, auch aus der Sitte schon auf einer früheren Entwickelungsstufe des Volkes verschwand, hat das römische Concubinat, als die Verbindung mit einem Weibe außer der Ehe und ohne die eheliche Berechtigung, als ein vom Rechte geschütztes Institut Rom selbst lange überdauert, und erst im fünfzehnten Jahrhundert wurde seine Ungesetzlichkeit entschieden[2]).

שהאיש אינו מוציא אלא לר צונו כך האשה אינה מתגרשת אלא לרצונה Die Verordnungen (תקנות) des R. Gersom sind zusammengestellt in Resp. des R. Meïer aus Rothenburg zu Ende. Vergl. Eb. H. 1, 10. 119, 5.

[1]) Vergl. Ture Sahaw zu Jore Dea 117, 1 u. zu Choschen Hammischpat 2, daß selbst talm. Autoritäten nicht die Kraft haben, ein vom Buchstaben des Gesetzes Gestattetes zu verbieten.

[2]) Vergl. Trendelenburg a. a. O. S. 236. Anm.

Die Eltern.

Der ursprünglichste, natürliche Zweck der Ehe, die Ausgleichung des physiologischen Gegensatzes, ist nicht Selbstzweck. Der Schöpfer will auch dadurch die hohe Menschenwürde zum Bewußtsein bringen, daß er die natürliche, auch der Thierwelt eigene Ausgleichung nur zum Mittel herabsetzt für den bedeutend wichtigeren Zweck der Fortpflanzung, deren Wartung und Pflege niedergelegt ist in der Ehe. Diese, als der Ursprung der Familie, steigert sich zur Vollendung derselben, wenn die Namen und Verpflichtungen des Mannes und des Weibes zu denen des Vaters und der Mutter gesteigert sind. Aus dem ehelichen Verein geht der elterliche hervor, erweitert und ergänzt denselben. Gatte und Gattin erhalten eine neue höhere Bedeutung, wenn sie Vater und Mutter werden. Die menschliche Urgesellschaft, in welche sie zusammengetreten sind, erhebt sich zur menschlichen Stammgesellschaft, in welcher die stete Verjüngung unseres Geschlechts niedergelegt ist. Es hat sich eine Familie gebildet, welche fortlebt und neue Schooße treibt für eine neue Gesellschaft der Zukunft. Daß dieser Verein zwischen Eltern und Kindern, welcher füglich mit dem Namen des Familienvereines bezeichnet werden kann, von der höchsten Bedeutung für die menschliche Gesellschaft ist, bedarf kaum der Erwähnung. Denn ihm ist das Kostbarste, das die Menschheit haben kann, ihm ist sie selbst in ihren kommenden Generationen

zur Wartung und Pflege anvertraut, er hat die zarte und hilflose in Schutz zu nehmen und vor nachtheiligen Einflüssen jeder Art zu sichern; er hat aber zugleich auch die in ihr liegenden Keime zu allem Wahren und Guten zu entwickeln. Von diesem Vereine geht das Heil oder Unheil aus, welches sich über ganze Länder und Völker verbreitet; so eng und beschränkt sein Kreis auch ist, so bestimmt er doch gewöhnlich die gute oder schlimme Richtung, welche die Bildung und das Leben überhaupt nehmen wird. Er ist die Welt im Kleinen, welche die Bestandtheile für die Welt im Großen hegt und bearbeitet und im Stillen die Kräfte heranbildet, welche bestimmt sind, auf dieser aufzutreten und zu wirken. Ohne diesen Verein wäre kein Weiterschreiten, nicht einmal die Existenz eines mehr als sinnlichen Zustandes der Menschheit denkbar. Denn der Schöpfer hat zwar in die niederen Organismen die Kräfte so gelegt, daß sie unter nicht ganz ungünstigen Umständen sich selbst entwickeln und das Ganze, dem sie dienen, fördern und zur Reife bringen.

Das Thier wird durch den Instinct geleitet und ohne fremde Beihülfe zu seiner Nahrung und seinen einfachen Lebensverrichtungen hingeführt. Der Mensch dagegen ist, sich selbst überlassen, das hilfloseste aller Wesen und würde, ausgeschlossen aus jedem Familienverbande, zuverlässig zur tiefsten Stufe seiner Entwürdigung herabsinken. Nur unter Seinesgleichen kann der Mensch das werden, was er seiner Natur und Bestimmung nach werden soll; nur im Schooße der Familie geht das Werk der Förderung und Bildung seinen ruhigen Gang fort. Leiten doch moderne Philosophen[1]) die Nothwendigkeit der für das ganze Leben geschlossenen Ehe, allerdings in Verkennung des Wesens und des ursprünglichen Motives derselben, von der, im Vergleich mit den Jungen der Thiere, soviel länger dauernden Hilflosigkeit der

[1]) Locke on civil government, Abh. 2 und Hume essays in der Abhandlung on political society nach der Ausgabe Edinburg 1793. II. S. 259; beide angeführt bei Trendelenburg a. a. O. 238. Anm.

menschlichen Kinder ab. Wenn wir auch diesen problematischen Beweis nicht anerkennen, so muß doch zugegeben werden, daß in der That schon in der natürlichen Anhänglichkeit, die wir auch beim Thiere wahrnehmen, und die namentlich bei dem Weibchen eine oft rührende Innigkeit gewinnt, ein festes Band gegeben ist, das den Familienverein zusammenhält. Diese natürliche Anhänglichkeit wird aber bei dem Menschen, wo es sich um ein geistiges Dasein handelt, eine zugleich geistige. Es ist ein Mensch geworden, der nun in den Kreis seiner Erzeuger eintritt, ihn erweitert und beglückt. Die Eltern sehen in dem neuen Ankömmling das theuerste Unterpfand ihrer Liebe, ihr eignes Wesen erneut in einem andern, in welchem das ihrige in dem schönsten Einklang verschmolzen ist. Sollte es auch in Gefahr gerathen, mit sich selbst zu zerfallen; hier findet es sich gewiß wieder, und das Kind wird nicht selten ein neues und das innigste Verbindungsmittel zwischen Vater und Mutter. Denn in ihm findet jedes einen Theil seines Selbst in freudig aufblühendem, jugendlich schönem Verbande mit der andern Hälfte wieder. Vater und Mutter leben darum auch in ihrem Kinde neu auf und verjüngen sich in ihm. In seinen Augen spiegelt sich ihr eigener Blick wieder, neue Erwartungen und Hoffnungen werden so warm und lebendig, als gälten sie ihnen selbst, in ihrer Brust rege. Die Kinder werden der Schmuck, der Stolz ihrer Eltern[1]). Alles Schöne und Gute, das in ihrem eigenen Innern lebt, tragen sie auf ihre Ebenbilder hinüber und vervollkommnen sie damit. Nichts gleicht der Wonne, mit der gute Eltern auf ein gutgeartetes Kind hinblicken und sich in ihm wiederfinden[2]). Ist dieses freudige Gefühl auch nicht selten übertrieben und beruht vielleicht weniger auf klarer Einsicht als auf blinder Vorliebe, so ist es doch ganz geeignet, die Sorgen und Mühen erträglich zu machen, welche die Elternfreuden nothwendig mit sich bringen. Denn wenn auch der Familienverein

---

1) Vergl. Prov. 17, 6.

2) das. 10, 1; 17, 25; 23, 15. 24. 25.

unverkennbar eine hocherfreuliche Seite darbietet, so kann doch dieser gegenüber sein Beschwerliches und oft sehr Drückendes nicht verborgen bleiben. Wird auch den Eltern ein Abkömmling, wie sie ihn wünschen, beschieden, so ist doch vorerst noch sein körperliches Dasein schwankend und unsicher. Wie manche Nacht mag die besorgte Mutter am Krankenbette ihres Lieblings wachen, sich selbst vergessend, um ihn zu pflegen, um ihm Alles sein zu können. Wie manchen bekümmerten Blick mag der liebende Vater in die Gegenwart oder in die Zukunft werfen, wenn seine Bemühungen an einem widerstrebenden und bösartigen Kinde scheitern, oder die Aussichten sich trüben, welche er für das einstige Unterkommen desselben hatte.

Dieses von der Natur gegründete Verhältniß zwischen Eltern und Kindern erstrebt in einem nothwendigen Triebe von selbst, was das Gesetz als Pflicht fordert und als Recht gewährt: die Pflicht der Ernährung, des Schutzes und der Erziehung der Kinder und das von dieser Pflicht bedingte Recht der elterlichen Gewalt. Allein über den wahren Begriff dieser letzteren waren die meisten alten Völker ebensowenig im Klaren, wie über das Wesen der Ehe. In der That steht die Auffassung derselben im innigen Zusammenhange mit der der elterlichen Gewalt. Zuvörderst bekundet sich die Auffassung der Ehe in dem Rechte, das der Mutter über die Kinder eingeräumt wird. Bei denjenigen Völkern, welche die Ehe aus dem untergeordneten, natürlichen oder verständigen Standpuncte betrachteten, wurde die Frau nicht als selbstständige Person anerkannt; sie selbst stand unter der Gewalt Anderer und konnte nicht Andere, selbst ihre Kinder nicht, in ihrer Gewalt haben. Daher hören wir in der griechisch-römischen Welt nur von einer patria potestas reden; die Mutter tritt zurück vor der alleinherrschenden Macht des Vaters, dem sie selbst unterworfen ist. Es mußte aber die Anschauung von der Ehe auf das Familienverhältniß selbst einen entschiedenen Einfluß üben. Wo die Staatsidee selbst die innigen Beziehungen der Familie durchdringt, wie es im griechisch-römischen Alterthume der Fall gewesen ist, da

verdrängt sie allmälig die von der Natur gegründeten, sittlichen Regungen und Gefühle aus der Menschenbrust bis zu ihrer gänzlichen Vernichtung. Die Fortpflanzung wurde in den Dienst des Staates genommen, diesem gehörten zumeist die Kinder an. Das Interesse des Staates ist daher auch anstatt des elterlichen Gefühles der Maaßstab, nach welchem die Kinder gemessen werden, und da der alte Staat den Werth des Menschen nur nach seiner Wehrkraft schätzt, so mußte allerdings schwächlichen oder mißgestalteten Kindern das Recht zu leben abgesprochen werden. Und in der That, als wäre die Menschennatur in jener alten Zeit eine andere gewesen, sehen wir Eltern ihre Kinder dem Tode preisgeben, oder eigenhändig von Staatswegen tödten [1]). Bis über die Severe hinaus, noch unter den christlichen Kaisern bis zu Valentinian's Zeiten dauerte die Sitte des Kinderaussetzens, durch keinerlei Strafgesetz gehemmt, fort [2]). Auch der tiefste Denker des griechischen Alterthums, Aristoteles, läßt Aussetzen der Kinder [3]) in seiner Lehre vom Staate zu. Wie in dieser unmenschlichen Barbarei das Vorherrschen der rohen Kraft, die Alles, was minder stark ist, von sich weist und nicht des Lebens würdig hält, aber auch die Einmischung des Staates in die Familie, als deren zarteste Verhältnisse vernichtend, zu Tage tritt, so machen sich dieselben Momente, wenn auch nicht so unmittelbar, so doch mit besonderer Strenge bei der Entwickelung der patria potestas geltend. Wie die Ehe in Rom als ein Institut des Staates zur Herstellung von Staatsbürgern, so wurde die Familie gewissermaßen als eine Provinz desselben betrachtet, deren Statthalter der Hausvater ist. So wurde in unnatürlicher Weise jede Familie eine Despotie innerhalb des Freistaates, und der Vater zum Despoten, denn

---

[1]) Portentosos foetus exstinguimus, liberos quoque si debiles monstrosive editi sunt, mergimus. Seneca de ira 1, 15.

[2]) Vergl. Zimmern S. 520. Auch das Recht des Aussetzens hatte nur der Vater, nicht die Mutter. Zimmern a. a. O. Anm. 6.

[3]) Trendelenburg S. 237 u. 246. Anm.

ihm stand das Recht über die Freiheit, über Leben und Tod des Kindes zu[1]).

Von einem ganz anderen Gesichtspunkte geht die mos.-talm. Lehre aus. Wie das Wesen der Ehe nach dieser Lehre auf der hohen, geistigen Würde des Menschen beruht, so gestaltet sich auch das Familienverhältniß angemessen dieser Würde des im Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen. Die Familie soll ein auf den Grundsätzen der Moral ruhendes Heiligthum des Gemüths und beide Eltern — Vater und Mutter — Priester desselben sein. Das profane Recht soll die Räume des Heiligthums nicht betreten[2]), an der Pforte soll es stehen und wachen, daß sie nicht entweihet werden. Während daher in Rom der Staat die Familie beherrscht und das Recht über die Kinder mit dem Vater theilt, ist es in der mos.-talm. Lehre die Gottheit, die neben Vater und Mutter ihr Recht am Kinde geltend macht[3]). Die Einheit, welche die Ehe zwischen den Gatten bewirken soll, tritt im Kinde verkörpert auf; daher müssen auch die Eltern diesem gegenüber als eine Person gelten. So giebt es im mos.-talm. Rechte keine väterliche, sondern eine elterliche Gewalt. Aber der Begriff der Gewalt ist gar nicht anwendbar auf das Familienverhältniß, wie es nach mos.-talm. Lehre sich gestaltet. Das Princip derselben, die Persönlichkeit in jedem Individuum anzuerkennen, tritt am unmittelbarsten in der Familie hervor. Auch das Kind hat schon bei seinem Erscheinen den Anspruch zu machen, als werdende und dereinst selbstständige Person anerkannt und demgemäß behandelt zu werden. Daher wird das Opfern eines Kindes mit dem Tode bestraft[4]). Ein siegreiches israelitisches Heer wird durch den Anblick eines seinen Sohn opfernden Vaters zum Abzuge bewogen[5]). Vollständig fremd aber ist der mos.-talm. Lehre wie

---

[1]) Jus vendendi, jus vitae necisque; vergl. Zimmern §§ 179, 181. 182. 219.

[2]) Chullin 110 a. — [3]) Kiddusch. 30 b.

[4]) Lev. 20, 2—5. Deuter. 12, 30. 31; 18, 10.

[5]) II. Regum. 3, 27.

der jüdischen Geschichte die Sitte des Aussetzens der Kinder. Rom's größter Geschichtsschreiber hat hierfür kein anderes Verständniß, als daß: „die Juden für die Vermehrung ihrer Bürger sorgen[1]." Ebensowenig kennt die mos.-talm. Lehre das jus vitae ac necis[2]), das der römische Vater an seinem noch so alten und noch so hoch gestellten Sohne ausüben konnte und auch häufig übte[3]). Auch die Freiheit des Kindes stehet nicht in der Gewalt der Eltern, und sie haben nicht wie der römische Vater das Recht, ihr Kind zu verkaufen[4]). Selbst, wenn das Kind gegen die Eltern durch Fluchen oder Schlagen sich vergeht, oder trotz der elterlichen Ermahnung und Züchtigung bei einem unsittlichen Leben verharrte, worauf die Todesstrafe erfolgte, hatten die Eltern nur das Recht der Klage[5]). Dieses Recht selbst aber ist ein Ausfluß des Hausregimentes, auf das allein die Rechte, die den Eltern nach mos.-talm. Lehre eingeräumt werden, sich beschränken. Denn es sind diese Rechte bedingt und begrenzt von den Pflichten, welche zunächst dem Vater, als dem Haupt der Familie, obliegen, der daher auch hierbei in den Vordergrund tritt und manchen in der Natur der Sache begründeten Vorzug vor der Mutter genießt[6]). Aber diese Elternpflichten selbst ruhen nach der mos.-talm. Lehre vorzugsweise in dem Gebiete der Moral

---

[1]) Augendae tamen multitudini consulitur, nam et necare quemquam ex agnatis (?) nefas. Tacit. Hist. V, 5.

[2]) Gans will a. a. O. S. 429 daraus, daß Abraham seinen Sohn Ismael verjagt, beweisen, daß in der Zeit vor der mos. Gesetzgebung dem Vater ein „unbedingtes jus vitae ac necis" zugestanden habe, vergißt aber, daß Abraham selbst sich dagegen sträubt, Gen. 21, 11, und nur auf Geheiß Gottes, das. 12, darein willigt, daß ferner Verstoßen aus der Familie noch kein unbedingtes jus vitae ac necis voraussetzt, daß endlich aus jenem Vorgange auf rechtliche Verhältnisse kein Schluß zuläßig ist.

[3]) Vergl. Val. Max. V, 8. § 5. Sall. Cat. c. 40. Dio Cass. XXXVII, 36.

[4]) Ueber das Exod. 21, 7 f. gegebene Gesetz vergl. oben S. 63 u. § 30.

[5]) Deuter. 21, 18—21.

[6]) Das Ausführliche hierüber vergl. weiter § 30.

und das eigentliche Recht der Kinder ist ebenso beschränkt, wie die Gewalt der Eltern. Die Familie soll auf den Schwerpunkt der sich ergänzenden Liebe und der auf diese gegründeten bewegenden Mächte der Autorität und Pietät gestellt sein, das Recht aber soll nur die äußeren Grenzen wahren und erst dann eintreten, wenn die Autorität überschritten oder die Pietät verletzt wird. Daher hat das mos. Gesetz nur für diese Bestimmungen, aber keine Verordnungen über die Pflichten der Eltern gegen die Kinder. Das Einzige, was jedem Vater dringend an's Herz gelegt wird, ist, die Kinder mit der Erkenntniß des einigen Gottes und dem von ihm Gebotenen bekannt zu machen und ihm dasselbe wiederholentlich einzuschärfen[1]). Es wird auch besonders darauf hingedeutet, was man den Kindern antworten solle, wenn sie nach der Bedeutung des Vorgeschriebenen fragen[2]). Von den übrigen Pflichten schweigt das Gesetz, der patriarchalische Geist des Familienlebens war ein so inniger, daß alle jene Pflichten, die eine spätere vom Naturzustande weiter entfernte Zeit als Rechte der Kinder festsetzen mußte, sich von selbst verstanden. Erst die mischnische Zeit zählt mehrere Elternpflichten auf, aber auch hier tritt die Moral in den Vordergrund. Denn die Pflichten, die von der Mischna den Eltern aufgelegt werden, sind meist religiöser Natur, wie: 1. die Beschneidung des Sohnes; 2. die Auslösung des Erstgebornen; 3. der Unterricht in der Thora; 4. die Anleitung zu einem Handwerke; 5. die Verheirathung und nach Einigen der Unterricht im Schwimmen[3]). Besonders hervorgehoben wird auch hier der Unterricht in der Gotteslehre: „Wer seine Kinder im Geiste der Religion erzieht und in der Gotteslehre unterrichtet, der genießt die Früchte davon schon hienieden und erbt das Jenseits[4])." Diese Pflicht des Unterrichts erstreckt

---

[1]) Deuter. 6, 4—7. 4, 10; vergl. auch Genes. 18, 19.

[2]) Exod. 12, 26 f. 13, 8. 14 f. Deuter. 6, 20 ff.

[3]) Tosifta Kidduschin. 1. Mechilta zu Exod. 13, 11. Kidduschin. 29 f. Jore Dea 260. 245. 305.

[4]) Sabb. 127 a. Pesach 113.

sich auch auf die Enkel. „Wer seine Enkel im Gesetze unterrichtet, dem wird es angerechnet, als hätte er es am Sinai empfangen[1]).“ Dagegen vermissen wir die Pflicht der Alimentirung der Kinder, und in der That ist der Vater streng genommen gesetzlich nicht verpflichtet, seine Kinder, nachdem sie das sechste Jahr erreicht haben, zu alimentiren. Doch soll einem etwa so harten Vater die moralische Pflicht von Seiten der Obrigkeit eindringlich vorgehalten und seine „Rabenthat“ öffentlich bekannt gemacht werden. Beharrt er dennoch bei seiner Weigerung, so soll die Obrigkeit, wenn er vermögend ist, ihn zwingen, das zur Ernährung der Kinder Nöthige in der Form von Almosen darzubieten[2]). Auch in dieser Bestimmung ist das Bestreben deutlich zu erkennen, die Familienverhältnisse so wenig als möglich vor das äußere Forum zu stellen und anstatt der Macht des Rechts, die der Moral wirken zu lassen. Es kann im Allgemeinen vorausgesetzt werden, daß Eltern ihre Kinder ernähren, und so haben auch andere alte Gesetzgebungen[3]) keine directen Verordnungen über die Alimentirung der Kinder. Dem entsprechend hören aber auch die Rechte des Vaters auf, wenn das Kind durch eigene Ernährung selbstständig oder mündig geworden ist[4]). Denn die elterliche Gewalt hat nach mos.-talm. Lehre keine andere Bedeutung, als einerseits die noch nicht entwickelte Persönlichkeit des Kindes nach allen Seiten hin gehörig zu vertreten, damit sie nicht verletzt werde und andererseits seine Entwickelung durch alle dazu geeigneten Mittel zu befördern und zu kräftigen. Die Unmündigkeit der Kinder allein ist es, welche die Mündigkeit der Eltern in Anspruch nimmt. Sie sollen mündig,

---

[1]) Jebam. 61. Kidd. 30.

[2]) Ketub. 49 b. 65 b.

[3]) So z. B. das römische Recht, vergl. Zimmern a. a. O. S. 522.

[4]) Eine Ausnahme tritt bei der Tochter insofern ein, als die Rechte des Vaters auch nach ihrer Mündigkeit, selbst wenn er sie nicht alimentirt, bis zu ihrer Vollreife fortbestehen. B. Mezia 12. B. Kamma 87. Ketub. 46 b. nach Numeri 30, 4. Maim. Gesela 17, 13.

d. i. Personen werden und dazu von ihren Eltern herangebildet und inzwischen vertreten werden. Dieses in der Natur des Kindes liegende Bedürfniß giebt den Eltern die Pflicht, die Kinder mündig zu machen und das Recht, alle dazu dienlichen Mittel anzuwenden. Dagegen verbietet das persönliche Recht des Kindes jedes blos willkürliche Verfahren. Die elterliche Zucht wird in der Bibel mit der Erziehung des Menschengeschlechtes durch die Gottheit verglichen[1]) und hierdurch ihr selbst ihre Bestimmung und ihre Schranken angewiesen. Die Eltern können wohl Zwang anwenden, wenn die Kinder für innere Gründe nicht empfänglich sind[2]), aber er darf nie zu einer solchen Höhe steigen, daß er das Selbstgefühl des Kindes erdrückte und vernichtete[3]). Auch darf die elterliche Autorität sich nicht über die ihr bestimmte Frist ausdehnen[4]), denn die Frucht fällt selbst vom Baume ab, wenn ihre Zeit gekommen ist. Allerdings kann für die sittliche Mündigkeit kein bestimmter Zeitpunct, wie für die rechtliche, angegeben werden[5]); jemehr sich die eigene Persönlichkeit des Kindes entwickelt, desto mehr hat die elterliche sich zurückzuziehen, und diese wird wohl selbst den Zeitpunct wahrnehmen, wo sie aufhören soll zu befehlen und nur theilnehmend, rathend, ermahnend und warnend aufzutreten hat. Denn die Eltern haben nur die Aufgabe und das Recht, für die noch nicht entwickelte Persönlichkeit der Kinder allseitig Sorge zu tragen, sie in Schutz zu nehmen und Gefahren von ihnen abzuwenden, sie nach und nach in's Leben einzuführen und mit dessen Anforderungen bekannt

---

1) Deuter. 8, 5. Prov. 3, 12.

2) Deuter. 21, 18.

3) Ketub. 50. Maim. Mamrim. 6, 8.

4) המכה לבנו הגדול מנדין אותו Moëd Katan 17. Maim. a. a. O. 9.

5) Während der Sohn nach mos.-talm. Rechte schon nach zurückgelegtem 13. Jahre in rechtlicher und religiöser Beziehung mündig wird, gilt er doch in Hinsicht der elterlichen Erziehung und Züchtigung bis zum 22., nach einigen sogar bis zum 24. Jahre für unmündig. Vergl. Bet Joseph zu Tur Jore Dea 334 Ende. Jore Dea 240, 20. Glosse.

zu machen[1]), ihre Entwickelung zu beobachten und durch Erziehung und Unterricht zu fördern, sie immer mehr zu eigener Selbstständigkeit emporzuheben und daher mit ihrer fremden Persönlichkeit immer mehr zurückzutreten und sich so das hohe Verdienst zu erwerben, ein neues, sittlich freies, gottähnliches Geschlecht gegründet und der Zukunft übergeben zu haben. Aus diesem unstreitig höchsten und heiligsten Vorrechte der Eltern geht für die Kinder nothwendig die Verpflichtung zu treuer Anhänglichkeit und Liebe und zur augenblicklichen Erfüllung des elterlichen Willens, zum bereitwilligsten Gehorsam hervor. Daher wird in der mos.-talm. Lehre, so sehr sie auch die elterliche Gewalt beschränkt, die auf der natürlichen Liebe beruhende elterliche Autorität aufs Nachdrücklichste hervorgehoben. Ehrfurcht gegen Vater und Mutter wird an vielen Stellen der Gesetzgebung dringend gefordert, die Dauer des Volkes von dieser Tugend abhängig gemacht[2]) und die Verletzung derselben mit dem Tode bestraft[3]). Schon im Dekalog ist die Verehrung der Eltern neben der Gottesverehrung zur Pflicht gemacht und an einer anderen Stelle des Gesetzes[4]), wo Selbstheiligung geboten, vor Götzendienst und Sabbathentweihung gewarnt wird, das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern an die Spitze gestellt. Daher gilt die Verehrung der Eltern als mit der Gottes auf gleicher Stufe stehend[5]). Doch wird auch dieses Gebot als reine Gewissenssache behandelt, die Ehrerbietung gegen die Eltern soll der freie Entschluß des Kindes sein, erzeugt von dem natürlichen Gefühl der gegenseitigen Liebe. Daher gilt die Regel: „In das Gebiet der Elternverehrung greift der sterbliche Richter nicht zwingend ein[6]).“ Gott allein wachet,

---

[1]) ר' אומר אף יישוב מדינח חייב ללמד את בנו Mechilta zu בא P. 18 zu Ende.

[2]) Exod. 20, 12. Deuter. 5, 16. — [3]) Exod. 21, 15. 17.

[4]) Levit. 19, 3.

[5]) Kidd. 30b. und sonst. Maim. Mamrim 6, 1.

[6]) Chullin 110a. mit der Begründung „denn es ist eins von den Geboten, denen die Schrift die Belohnung zur Seite gestellt hat.“

wie über seine eigene, so auch über die Verehrung der Eltern. „Wenn die Eltern geehrt werden, dann weilet die Gottheit im Hause, denn sie selbst wird in den Eltern mit verehrt; wenn sie aber gering geschätzt werden, dann fliehet sie, denn wo keine Ehrfurcht vor den Eltern herrscht, da ist auch keine Gottesfurcht[1]." Beide Eltern sollen mit gleicher Liebe umfaßt, beiden dieselbe Erfurcht entgegengebracht werden. Mit tief psychologischem Blick wird die eigenthümliche Erscheinung, daß das Gesetz bei dem Gebote der Elternverehrung[2]) den Vater, bei dem der Ehrfurcht aber[3]) die Mutter voranstellt, dahin erklärt, daß gewöhnlich die Mutter als diejenige, welche mehr durch begütigendes Zureden als durch Strafen auf das Kind zu wirken sucht, von diesem mehr geliebt und daher auch mehr verehrt werde als der Vater, der durch die bei dem ihm obliegenden Unterrichte nöthige Strenge mehr gefürchtet werde als die Mutter, das Gesetz aber beide gleich geehrt und gefürchtet wissen will[4]). Die verschiedenen Ausdrücke, deren sich das Gesetz in diesen Geboten bedient: „Ehren" und „Fürchten" schaffen die beiden Kategorien der Elternverehrung (כבוד) und der Ehrfurcht vor den Eltern (מורא) in deren erstere alle Liebespflichten in Betreff der Behandlung und der Lebensbedürfnisse der Eltern, in deren letztere aber alle Rücksichten der Etikette und des äußern Anstandes fallen[5]). Beide Gebiete sind mit der größten Sorgfalt bis in die feinsten Einzelheiten ausgebildet und als die erste Tugend, deren Früchte zwar schon hienieden genossen, deren voller Lohn aber nur im Jenseits empfangen werden kann, wird die Elternverehrung hingestellt[6]). Dagegen sind aber auch die Anforderungen, welche diese Tugend an denjenigen stellt, der sie in ihrer ganzen Ausdehnung üben will, nicht leicht zu erfüllen, und sie wird die strengste unter den

---

[1]) Kidd. das.
[2]) Exod. 20, 12. — [3]) Levit. 19, 3.
[4]) Mechilta zum vierten Gebote. Kidd. 31. — [5]) Kidd. 29 f.
[6]) Pea P. I. M. 1.

strengen genannt[1]). Die Ehrfurcht vor den Eltern soll soweit gehen, daß, wenn dieselben dem in feierlicher Amtstracht einer Volksversammlung präsidirenden Sohne das Kleid vom Leibe reißt, ihn ins Gesicht schlägt und vor ihm ausspeit, dieser Alles geduldig ertragen und eingedenk dessen, der die Welt geschaffen hat, seinen Eltern kein böses Wort darüber sagen soll[2]). Das Gebiet der Ehrfurcht ist überhaupt ein vorwiegend negatives; dagegen legt das Gebot der Verehrung dem Kinde positive Verpflichtungen auf, bei deren Erfüllung freundliches und liebevolles Entgegenkommen zur ersten Bedingung gemacht wird. „Der Eine reicht seinen Eltern täglich Leckerbissen und zieht dennoch den Unwillen Gottes auf sich, während ein Anderer sie schwer arbeiten läßt und sich dadurch das Jenseits erwirbt[3]).“ Dieser Gedanke wird durch folgende Beispiele veranschaulicht. Es war einst ein Mann, der seinem alten Vater täglich einen seltenen Vogel zum Mahle bereitete. Eines Tages fragte ihn der Vater, woher er denn jene Vögel habe und er antwortete barsch: „Was liegt dir daran, Alter? Iß dich satt.“ Dieser zieht sich trotz der leckern Mahle den Unwillen der Gottheit zu, denn er hat gegen die gebührende Elternverehrung gefehlt. Dagegen gab es einen Andern, der durch seiner Hände Arbeit seinen Vater ernährte. Da wurde dieser plötzlich in die Dienste des Königs gerufen, und es stand zu erwarten, daß dieselben schwer und der Ehre des Vaters unange-

---

[1]) כבוד אב ואם חמורה שבחמורות. Deuter. Rabba P. 6.

[2]) Kidd. 31 a. Maim. Mamrim 6, 7. Jore Dea 240, 3. Bei Gell. II, 2 macht der Philosoph Taurus aus Athen für den Fall, daß der Sohn ein öffentliches Amt bekleidet, den Unterschied zwischen der Oeffentlichkeit und dem Hause. Dort muß das Recht des Vaters der Autorität des Sohnes, hier diese der Ehrfurcht vor dem Vater weichen. Auch führt Gell. das. das Beispiel aus den Annalen des Quadrigerius an, daß der Consul Qu. Fab. Maximus seinen Vater, der damals Proconsul war, als dieser ihm auf der Straße zu Pferde begegnete und nicht absteigen wollte, durch den Lictor abzusteigen befahl und von ihm dafür belobt worden sei.

[3]) Jeruf. Pea P. 1 u. Kidd. 1 babli Kidd. 31.

messen sein würden. Da bat ihn der Sohn, an seiner Stelle gehen zu dürfen, von nun an aber selbst die Arbeit zu Hause zu verrichten. Dieser Sohn hat durch seine That sich das Jenseits erworben[1]). Diese Lehren, die aus der Mitte des Volkes hervorgingen, übten den heilsamsten Einfluß auf die Sitten desselben, und die zahlreichen Beispiele von aufopfernder, tiefes Zartgefühl offenbarender Kindesliebe, die in den talm. Schriften aufbewahrt sind, beweisen, daß jene Morallehren auch in's Leben übergegangen waren und bethätigt wurden. Der Gelehrte Abimi hatte bereits fünf ordinirte Söhne, und dennoch ließ er es sich nicht nehmen, seinem Vater, so oft dieser ihn besuchte, in eigner Person ihm eiligst die Thüre zu öffnen. Einst verlangte sein Vater zu trinken, war aber, während er ihm Wasser holte, eingeschlafen, da stand er mit dem Wasser in der Hand da und erwartete das Erwachen des Vaters[2]). R. Tarphon bot gewöhnlich seiner Mutter den Rücken dar, um in das Bett und hinaus zu steigen. Als sie eines Tages im Garten lustwandelte und das Band der Sandale zerriß, legte er seine Hände unter ihre Füße, damit dieselben nicht vom Boden des Gartens besudelt würden und führte sie so bis zu ihrem Divan. Einst erkrankte er und die Rabbinen kamen, ihn zu besuchen, da sagte seine Mutter zu ihnen: „Betet für die Genesung meines Sohnes, denn er hat außergewöhnliche Elternverehrung geübt“ und erzählte ihnen davon. Da antworteten jene: „Und wenn er noch tausendmal mehr gethan hätte, es wäre nicht zuviel und nichts Außergewöhnliches gewesen, denn Elternverehrung kann nie genug geübt werden[3]).“ Als Muster echter Elternverehrung wird die That eines Asconiten angeführt, zu welchem einst mehrere Weisen kamen, um einen Edelstein für die Dienstkleidung des Hohenpriesters zu kaufen. Zufällig schlief sein Vater, der den Stein bewahrte, und um ihn nicht zu stören, wies er die Käufer ab. Diese, in der Meinung, der Preis, den sie für den Stein geboten, sei ihm zu niedrig, erhöhten denselben allmälig

---

[1]) Jerus. das. — [2]) Kidd. das. — [3]) Jerus. das.

bis auf das Zehnfache ihres ersten Gebotes, aber jener beharrte bei seiner Weigerung. Inzwischen war der Vater erwacht, und er brachte den Stein. Als nun die Käufer den zuletzt gebotenen Preis dafür geben wollten, wies er ihn zurück mit den Worten: „Ich nehme meine Elternverehrung nicht bezahlt" und nahm nur soviel an, als er zuerst dafür gefordert hatte[1]). So oft der des Augenlichts beraubte R. Joseph die Tritte seiner Mutter nahen hörte, erhob er sich mit den Worten: „Ich will aufstehen vor der nahenden Gottheit[2])." In der Ueberzeugung, das Gebot der Elternverehrung niemals in seiner ganzen Ausdehnung erfüllen zu können, ging R. Jochanan sogar so weit, den Satz auszusprechen: „Heil dem, der seine Eltern nie gekannt hat," wie es bei ihm selbst der Fall gewesen sein soll[3]).

So gestaltete sich das Familienleben im Judenthume zu der Innigkeit, die allein geeignet war, dem politisch unselbstständig gewordenen, nach allen Weltgegenden hin zerstreuten Volke die innere Selbstständigkeit zu wahren, es für die Verkennung und die Widerwärtigkeiten, denen es von außen Preis gegeben war, einigermaaßen zu entschädigen. Von den patriarchalischen Anfängen an, in welchen die Familie noch mehrere Generationen in ihren Kreis schloß, bildete sie sich vom Gesetze neu geschaffen, im Laufe der Entwickelung des Volkes, den Anforderungen der Zeit zwar Rechnung tragend und in die jedesmaligen Formen der Zeit sich fügend, aber in allem äußern Wechsel stets dem Principe der Religion und des Gesetzes treu, zu der Höhe heraus, die heute noch unübertroffen ist. Die Familien, in welche uns die Bibel einen Einblick gewährt, zeigen uns das Bild der innigsten Anhänglichkeit und der zartesten Liebe. „Deine Frau eine traubenreiche Weinrebe an den Wänden deines Hauses, deine Kinder wie Olivensprößlinge rings um deinen Tisch" das ist das Bild, welches der Psalmensänger von der Familie des Gottesfürchtigen entwirft[4]).

---

[1]) Jeruſ. daſ. Numeri Rabba P. 1. — [2]) Kidd. 31 b. — [3]) daſ.
[4]) Pſalm 128, 3.

Zur Zeit der Könige, die zum größten Theile theils durch eine falsche Politik gegen außen, theils um sich dem nach dem Mosaismus sie überragenden Gesetze zu entziehen, ihrem Interesse angemessen fanden, dem Cultus des höchsten Gottes zu entsagen[1]), kamen mit der Abgötterei auch die gewöhnlich im Gefolge derselben befindlichen Laster unter das Volk, und die Propheten jener Zeit klagen über das Aufgeben der alten keuschen Sitte und die Aufnahme fremder, über die Vernachlässigung der Familie[2]), bis ihre Warnungen und Drohungen endlich in Erfüllung gingen und das Volk in die Gefangenschaft wandern mußte. Als aber nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil die Restauration oder vielmehr die eigentliche Entwickelung des Mosaismus begann, wurde zunächst die Aufmerksamkeit auf die Wiederherstellung des alten Familiengeistes und der Familieneinheit gerichtet. Den Heimkehrenden war jedes gesonderte Stammbewußtsein abhanden gekommen, sie wußten sich nur als Ein Volk, das Eine Interesse beseelte sie alle, fortan der Religion und dem Gesetze zu leben. An die Stelle der Besonderheit der Stämme war nun aber ein Adel (יחוס) getreten, der zwar nicht durch Besitz und Privilegien, sondern durch Sitten- und Familienreinheit sich auszeichnete und dessen Diplom die Bescheidenheit war[3]). Eine der ersten Arbeiten der Führer der Heimkehrenden war, alle fremden Elemente aus den Familien zu verdrängen und eine bestimmte Ordnung in dieselben zu bringen. Nachdem die ersten Schwierigkeiten überwunden, die Ordnung hergestellt und der Tempel erbaut war, fing man an, das Gesetz zu erforschen, das fortan allein zur Richtschnur des Lebens dienen sollte. Die politische Unselbst-

---

[1]) Frankel, Programm zur Eröffnung des jüd. theol. Seminars S. I.

[2]) Vergl. II. Regum. 17, 15 ff. Jes. 3, 16 f. 4, 1. Jerem. 3, 6. 8. 9; 5, 7. 8; 9, 1; 13, 27; 23, 10. Hosea 4, 13. 14. Amos 2, 7. Ezech. 22, 7. 10. 11.

[3]) Vergl. Kidd. 71. דקדים ושתק מיוחס טפי, שתיקותא דבבל היינו יחוסא.

ständigkeit trug dazu bei, daß dieses Gesetzesstudium sich ganz nach innen richtete und sich besonders auf die Verhältnisse des täglichen, häuslichen Lebens bezog. So wurde die Familie mit ganz besonderer Liebe gepflegt und die Theorieen wurden zu Tage gefördert, die im Vorangegangenen darzustellen versucht worden ist. Wie dieselben sich im praktischen Rechte verkörpert haben, sollen folgende Verordnungen aus dem mos.-talm. Familienrechte zeigen.

Anhang.

§ 1. Von der Pflicht, eine Ehe einzugehen.

Jeder Mann ist verpflichtet, eine Ehe einzugehen, um das Gebot der Fortpflanzung zu erfüllen[1]). Diese Pflicht beginnt eigentlich mit dem achtzehnten Jahre[2]), doch wurde für wünschenswerth erachtet, daß schon nach vollendetem dreizehnten Jahre eine Ehe eingegangen werde, da angenommen wurde, daß zu dieser Zeit die Pubertät eintritt[3]). Als letzter Termin wird das zwanzigste Jahr hingestellt[4]).

Dem Gebote der Fortpflanzung ist genügt durch die Erzeugung eines Sohnes und einer Tochter[5]), doch auch dann soll man nicht ehelos leben[6]).

§ 2. Ehehindernisse. a. Absolute.

Da nach mos.-talm. Eherechte der Consens die Hauptbedingung zur Begründung einer legitimen Ehe ist[7]), so hindert consequenter Weise die Unfähigkeit zum Consentiren, z. B. Wahnsinn, die Ehe[8]). Jedoch gilt dies nur vom furor perpetuus, in lichten

---

1) Jebam. 62. Maim. Ischut. 15, 2. E. H. 1. 1.
2) Abot 5, 24. E. H. 1, 3.
3) Jebam. daselbst. E. H. a. a. O.
4) Kidduschin. 29 b. E. H. daselbst. — 5) Jeb. 61. E. H. 1, 5.
6) Jeb. das. E. H. 1, 8. — 7) Vergl. oben S. 34 ff.
8) Jebam. 112 b. E. H. 44, 2; 67, 7.

Zwischenräumen dagegen ist die Ehe gestattet[1]). Ebenso ist nur der furor antecedens ein Ehehinderniß, der superveniens dagegen nur in gewissen Fällen ein Scheidungsgrund. Uebrigens ist der Mann verpflichtet, seine wahnsinnig gewordene Frau standesgemäß zu alimentiren[2]).

Das römische Recht stimmt hier in allen Puncten mit dem mos.-talm. überein[3]).

Aus demselben Grunde ist die Ehe der Minderjährigen ungültig[4]). Die Verbindung derselben hat nur insofern Wirksamkeit, als mit erreichter Pubertät die Ehe durch die Fortsetzung des ehelichen Umganges ohne Erneuerung der Kidduschin[5]) Gültigkeit erlangt[6]).

Das römische Recht erkennt ebenfalls die Ehe der Minderjährigen nicht als solche an, betrachtet aber die Contrahenten als Verlobte[7]) und behandelt ihre Verhältnisse wie die dos[8]) und selbst das Adulterium[9]) nach diesem Gesichtspuncte: auch ist die Ehe mit der erlangten Pubertät sofort ipso jure gültig[10]).

Impotenz des Mannes wird nicht als Ehehinderniß angesehen, indem das biblische Verbot: „Es komme nicht, wer zerriebene oder zerschnittene Hoden hat, in die Versammlung des Ewigen[11])"

---

[1]) E. H. a. a. O. Glosse.

[2]) Jeb. 113 b. E. H. 70, 4; 119, 6. Glosse.

[3]) Vergl. L. 16. D. 23, 2. L. 8. D. 23, 1. L. 22. §§ 7. 8. D. 24, 3.

[4]) Jebam. 96 u. 112. Maim. Jsure Bia 21, 25. E. H. 1, 3. 43, 1. mit 67, 11; vergl. auch Tosafot. Jeb. 62 b. 96 b. u. zu Synhedr. 66, 6. R. Ascher z. Kiddusch. Nr. 8.

[5]) Vergl. weiter § 8.

[6]) Mischna Ket. 90 a. E. H. 67, 11. Vergl. d. Comment.

[7]) L. 32. § 37. D. 24, 1.

[8]) L. 74. D. 23, 3. L. 17. § 1. D. 42, 5. L. 11. §§ 3. 4. D. 27, 6.

[9]) L. 13. § 8. D. 48, 5.

[10]) L. 4. D. 23, 2. L. 32. § 27. D. 24, 1.

[11]) Deuter. 23, 2.

nur auf castrirte Spadonen, aber nicht auf solche, die von Natur mit diesem Gebrechen behaftet sind, bezogen wird [1]). Während der Ehe sich herausstellende Impotenz kann, wenn sie von der Frau geltend gemacht wird, in gewissen Fällen einen Scheidungsgrund abgeben [2]).

Ganz ähnlich ist die Verordnung des römischen Rechts [3]). Mit einer notorisch unfruchtbaren Frau soll eine Ehe nicht eingegangen werden [4]).

Zu den absoluten Hindernissen der Ehe kann auch wohl das Verbot gezählt werden: „Es komme nicht der im Incest Erzeugte (ממזר) in die Gemeinde des Ewigen, auch das zehnte Geschlecht komme nicht in die Versammlung des Ewigen [5]).“ Das Verbot, das die Ehe mit andern Völkern, selbst nach ihrem Uebertritte zum Judenthume, untersagt [6]), hat schon in früher Zeit seine Bedeutung verloren, da diese Völker durch die Eroberungen der Assyrer aus ihren Wohnsitzen verdrängt wurden, und die späteren Bewohner jener Gegenden nicht als ihre Nachkommen zu betrachten sind [7]).

Die Ehe mit Sclaven ist untersagt [8]). Um die Mitte des siebenten Jahrhunderts wurde von einigen Gaonim der Satz aufgestellt, daß wenn Jemand s e i n e r Sclavin beiwohnt, er ihr

---

[1]) Jebam. 75. Vergl. R. Ascher, daß, wenn dieses Gebrechen durch Krankheit entstanden, die Ehe unzulässig ist. Dagegen Maim. Isure Bia 16, 8. Beide Meinungen werden E. H. 5, 10. nebeneinander gestellt, vergl. jedoch die Comment., welche Maim. beistimmen.

[2]) Maim. Ischut. 15, 9. E. H. 77, 4. nach Nedarim 90. 91.

[3]) L. 39. § 1. D. 23, 3 mit L. 128. D. 50, 16.

[4]) Maim. Isure Bia 21, 26 nach Jebam 64.

[5]) Deuter. das. 4; vergl. Frankel, Grundlinien. S. 20. 21. Anm. 5.

[6]) Deuter. 7, 3; 23, 4. 8. 9.

[7]) Mischna Jadajim 4, 4. Maim. Isure Bia 12, 11 f. E. H. 4, 10. Frankel a. a. O. S. XXII. Hinsichtlich der Aegypter herrscht Meinungsverschiedenheit zwischen Maim. und R. Ascher; vergl. Magid Mischne zu Maim. a. a. O.

[8]) Mischna Kidd. 66 b. Maim. Isure Bia 19, 22. E. H. 8, 5.

vorher in bester Form gewiß die Freiheit geschenkt und sie zur ebenbürtigen Proselytin erhoben habe[1]), doch erlangte diese Meinung nicht allgemeine Anerkennung[2]).

§ 3. b. Von den relativen Ehehindernissen.

Es liegt in der Natur und Bedeutung der Ehe, daß das Vorhandensein der nothwendigen physischen Eigenschaften der Contrahenten zur Begründung einer gültigen Ehe nicht ausreicht. Die Anschauungen und Lebensansichten der verschiedenen Völker haben verschiedene Eheverbote geschaffen. Auch hat die Stellung, welche dieses Institut im Staate einnimmt, bei den meisten Völkern gewisse Schranken gezogen, innerhalb welcher eine Ehe nicht eingegangen werden darf. Die mos.-talm. Lehre kennt außer den verwandtschaftlichen Eheverboten nur noch solche, die im Sittlichkeitsprincipe oder in Religionsvorschriften ihre Begründung finden. Demnach zerfallen die relativen Ehehindernisse nach mos.-talm. Eherechte in folgende Rubriken: a. wegen Verwandtschaft, b. aus Keuschheitsrücksichten, c. aus religiösen Gründen.

§ 4. a. Wegen Verwandtschaft.

Die Ehe unter nahen Verwandten war schon zu den ältesten Zeiten bei den meisten Völkern, von denen wir Kunde haben, in weiterer oder geringerer Ausdehnung verpönt, und diese Erscheinung beweist, daß dieses Eheverbot im Wesen des Menschen selbst begründet ist. In alter und neuer Zeit sind Gründe für dieses Ehehinderniß angegeben worden, aber bis auf den heutigen Tag ist man über den wahren Grund noch nicht einverstanden[3]). Von

---

[1]) Vergl. Resp. Schaare Zedek p. 3a. Nr. 17. Grätz, Geschichte d. Juden. B. 5. S. 140 f.

[2]) Vergl. Alfasi z. Mischna Jebam. 22. R. Ascher z. Jeb. das. u. Tur E. H. 15 stimmen der Meinung der Gaonim bei; vergl. auch Tur.

[3]) Vergl. Maim. More Nebochim, Theil III, 49, der den Grund angiebt, daß, wenn die Begattung unter nahen Verwandten gestattet wäre, durch das fortwährende Beisammensein und die unter Verwandten gewöhn-

welchem Gesichtspuncte die mos.-talm. Lehre bei diesem Eheverbot ausgeht, ist bereits oben[1]) angegeben worden. Die durch Verwandtschaft verbotenen Ehen siehe bei Frankel, Grundlinien, Seite XVI f.

§ 5. b. Aus Keuschheitsrücksichten.

An das Eheverbot durch Verwandtschaft schließt sich nach den Principien der mos.-talm. Lehre in enger Verbindung das aus Keuschheitsrücksichten an. Denn wenn in jenem schon das Sittlichkeitsprincip sich offenbart, so kommt es in diesen zur vollen Geltung. Da nämlich die Ehe ein Institut zur Beförderung der sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts sein soll, so kann sie blos denen gestattet werden, bei welchen die Voraussetzung gemacht werden kann, daß sie zur Förderung dieses Zweckes beitragen werden. Daher ist in den meisten Gesetzgebungen der Ehebruch als absolut trennendes Ehehinderniß anerkannt. Nach mos. Rechte lag dieses schon in der Todesstrafe, die es auf den Ehebruch der Frau setzt[2]), und da diese Strafe auch den Verführer traf, so versteht es sich von selbst, daß zwischen den Ehebrechern keine Ehe stattfinden darf, und es ist daher nirgends von diesem Verbote die Rede. Aber selbst wenn der Ehebruch nicht erwiesen ist, der Gatte aber seine Frau vor dem heimlichen Umgange mit einem von ihm namhaft gemachten Manne gewarnt und sie dennoch einen solchen mit ihm gepflogen, darf dieser sie niemals heirathen[3]). Auch wer sonst irgend eines sträflichen Umganges mit einer Ehefrau verdächtig ist, darf dieselbe nicht heirathen[4]).

---

liche Vertraulichkeit, der Unsittlichkeit Vorschub geleistet worden wäre. Fast dasselbe sagt Thomas Aquinas: — — quia personas sanguine junctas necesse est simul ad invicem conversari sicque continuo haberent occasionem luxuriae nimisque emolescerent; bei Gitzler, Handb. des Eherechts S. 91. Anm. 14; vergl. auch Nachmani zu Levit. 18, 6.

[1]) Seite 23. 24. — [2]) Levit. 20, 10.

[3]) Sota 25. Maim. Sota 2, 12 f. E. H. 11, 1; 178, 17.

[4]) Mischna Jeb. 24 b. Maim. u. E. H. a. a. O.

Wenn trotzdem eine Ehe eingegangen worden ist, so zwingt das Gericht, wenn jener Verdacht die Scheidung von dem früheren Manne herbeigeführt hat, zur Scheidung[1]). Auch soll, wer ein Zeugniß von dem Tode eines Ehegatten ablegt oder einer Frau als Bote den Scheidebrief gebracht hat, diese nicht heirathen, außer wenn er zur Zeit, als er das Zeugniß ablegte oder den Scheidebrief brachte, verheirathet war, damit er nicht den Verdacht auf sich lenke, er habe in verbrecherischer Absicht die Frau fälschlich für ledig erklären lassen wollen[2]).

Endlich gehört noch hierher das biblische Verbot, die geschiedene Frau, nachdem sie einen andern Mann geheirathet, und dieser sich von ihr geschieden oder gestorben ist, wieder zurückzunehmen[3]). Das Gesetz giebt als Grund dafür an: „sie ist verunreinigt worden, ein Gräuel ist es vor dem Ewigen[4])."

§ 6. c. Religiöse Ehehindernisse.

An Sabbathen und Festtagen soll eine Ehe nicht eingegangen werden, damit die höhere Festesfeier nicht durch eine andere verdrängt werde, auch soll der Mensch die Freude nicht zum Uebermaaße häufen[5]). Auch an den der nationalen Trauer geweihten Tagen soll man eine Ehe nicht eingehen[6]), wohl aber ein Verlöbniß[7]).

Als moralisches Ehehinderniß wird die bedeutende Ungleichheit des Alters angesehen. Seine junge Tochter soll man nicht an einen alten Mann verheirathen[8]), und ein junger Mann soll

---

[1]) E. H. das.

[2]) Mischna Jeb. 25 a. Maim. Geruschin 10, 14. E. H. 12, 1. 2.

[3]) Deuter. 24, 4.

[4]) das. vergl. Ibn Esra z. St. u. Nachmani mit Jer. 3, 1.

[5]) Mischna Moëd Katan 8, Beza 36. Orach Chajim 546, 1.

[6]) Jeb. 43. Or. Chaj. 551, 2.

[7]) Maim. Ischut 10, 14. nach jer. Ket. c. 1.

[8]) Synhedr. 76 a. Maim. Isure Bia 21, 26. E. H. 2, 9. Frankel a. a. O. XXIV.

keine alte Frau heirathen, auf daß nicht Unfriede einziehe in's Haus[1]).

Beim Eingehen der Ehe ist Rücksicht zu nehmen auf Reinheit der Familie, d. h. daß in derselben niemals eine verbotene Ehe vorgekommen ist[2]). Die ganze Familie konnte dagegen Einspruch erheben, wenn einer aus ihrer Mitte eine unwürdige Ehe eingehen wollte, und wenn dieser sich nicht daran kehrte, sich öffentlich von ihm lossagen, damit ihre Nachkommen dereinst nicht benachtheiligt würden durch den Flecken, den jener in die Familie gebracht hat. Diese Lossagung hieß Kezaza (קצצה — Losschneiden) und geschah auf folgende Weise: Die Verwandten des Bräutigams brachten ein Faß, mit allerlei Früchten gefüllt, an einen öffentlichen Platz und zerbrachen es daselbst, indem sie sprachen: „Brüder! Haus Israels höre! Unser Verwandter N. N. hat eine unwürdige Frau genommen, und damit nicht seine Nachkommen mit den unsrigen sich vermischen, so kommt und machet es euch zum Zeichen für die Zukunft, damit nicht vermischt werde seine Nachkommenschaft mit der unsrigen." Hierauf lasen die Kinder die Früchte auf und riefen: „Abgeschnitten ist N. N. von seiner Familie[3])."

Familien, in denen Zanksucht zu Hause ist, sind zu meiden, ebenso solche, welche die Reinheit anderer ohne Begründung scheel und böswillig in Abrede stellen, weil anzunehmen ist, daß in solchen Familien manche Ehe nicht auf gesetzlichem Boden ruht[4]). Auch soll man sich nicht verbinden mit einem Manne, der frech, gefühllos oder ein Menschenfeind ist[5]). Man soll ferner nicht heirathen aus Familien, in welchen durch drei Generationen oder

---

[1]) Synhedr. das. b. Jeb. 101 b.

[2]) Kidd. 70 a.; vergl. Raschi. E. H. 2, 1.

[3]) Talm. babli. Ketub. 28 b. jer. Ketub. 1. hal. 9. Midrasch Ruth zu 4, 7.

[4]) Kidd. 71 b. כל הפוסל במומו פוסל. Maim. Isure Bia 19, 17. E. H. 2, 2.

[5]) Jebam. 78, Maim. u. E. H. a. a. O.

von drei Schwestern aussätzige oder mit Epilepsie behaftete Kinder geboren worden sind, da durch die dreimalige Wiederholung zu präsumiren ist, daß diese Krankheiten der Familie eigenthümlich sind[1]).

§ 7. Von der Trauerzeit.

Nach dem Tode naher Verwandten darf innerhalb 30 Tagen eine Ehe nicht eingegangen werden[2]).

Eine Wittwe darf nicht innerhalb 90 Tagen, vom Sterbetage des Mannes an gerechnet, und eine Geschiedene nicht innerhalb derselben Zeit von dem Tage an, an welchem sie den Scheidebrief erhalten hat, eine neue Ehe eingehen[3]). Diese Frist muß in jedem Falle innegehalten werden, auch wenn kein Zweifel über die Paternität (turbatio sanguinis) obwalten kann[4]), und nicht einmal ein Verlöbniß darf innerhalb derselben geschlossen werden[5]). Ist die Frist nicht innegehalten worden, so dringt das Gericht auf Scheidung, und den Mann trifft der Bann (מנדין אותו)[6]), doch kann nach Ablauf der Frist die unterbrochene Ehe wieder aufgenommen werden[7]).

Ist die Wittwe oder die Geschiedene schwanger, so darf sie sich bis nach der Niederkunft nicht wieder verheirathen[8]). Hat sie ein Kind, das sie nährt, so muß sie 24 Monate von der Geburt

---

[1]) Jeb. 64 b.; vergl. Raschi. E. H. 2, 7.

[2]) Jore Dea 392, 1. nach Moëd Katan 23.

[3]) Jeb. 41. Maim. Geruschin 11, 18. E. H. 13, 1.; vergl. Ture Sahaw zu Jore Dea 392, 3.

[4]) Jebam. 42. Ketub. 60 b. E. H. das. Das römische Recht berücksichtigt hauptsächlich die turbatio sanguinis, weniger die matronalis reverentia. L. 11. § 1. D. 3, 2.

[5]) daselbst. Nach röm. Rechte blieb das Verlöbniß straflos u. gültig. L. 10. § 1. D. eod.

[6]) Maim. Geruschin 11, 24. Tur E. H. 13. E. H. 13, 10. Glosse nach Jeb. 37 a. Nach röm. Rechte blieb die Ehe gültig. ibid.

[7]) E. H. das. Glosse.

[8]) Jebam. das.

des Kindes an mit der Wiederverheirathung warten[1]), selbst wenn sie das Kind einer Amme übergeben oder entwöhnt hat[2]). Auch hier dringt das Gericht, wenn innerhalb der Zeit eine Ehe eingegangen wurde, auf Scheidung, doch kann auch hier nach Ablauf der 24 Monate die Ehe wieder aufgenommen werden, selbstverständlich unter Erneuerung der Kidduschin[3]).

Nach mos.-talm. Lehre ist aber auch der Mann seine Frau zu betrauern verpflichtet. Die Mahnung des Gesetzes: „Ihr sollet nicht buhlen nach eurem Herzen[4]),“ wird dahin gedeutet: „Du sollst nicht weilen an der Seite einer Frau, während das Andenken an eine andere in deinem Herzen lebt[5]).“ Daher soll der Wittwer erst nach Verlauf dreier Feste wieder heirathen[6]), es sei denn, daß er kinderlos ist oder kleine Kinder hat, die der Pflege einer Mutter bedürfen, in welchen Fällen er nur 7 Tage zu warten braucht[7]).

Vom Verlöbniß.

§ 8. **Begriff.**

Die gangbare Definition des Begriffes „Verlöbniß,“ nach welcher es die Erklärung und Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts ist, künftig eine Ehe eingehen zu wollen, paßt nicht, um das Verhältniß zu bezeichnen, in welchem die beiden Contrahenten nach mos.-talm. Rechte durch das Verlöbniß zueinander stehen, noch auch wird dadurch das Verlöbniß selbst nach mos.-talm. Rechte genau bezeichnet. Denn die Erklärung der Betheiligten ist nach diesem Rechte abgelöst vom Verlöbnisse und muß

---

[1]) Jebam. das. Ketub. 60. E. H. 13, 11. — [2]) daselbst.

[3]) Jebam. 42. E. H. 13, 12. — [4]) Numeri 15, 39.

[5]) Nedarim 20. vergl. R. Ascher zu Moëd Katan 23.

[6]) Moëd Katan 23. Das römische Recht hat dagegen die Bestimmung uxores viri lugere non compellentur, L. 9. pr. D. 3, 2, weil hier der Grund der turbatio sanguinis wegfällt, auf die matronalis reverentia aber keine Rücksicht genommen wird.

[7]) Moëd Katan das. jer. Jebam. 4. hal. 9. Jore Dea 392, 2.

ihm in dem sogenannten Schidduchin (שדוכין)[1] vorangehen[2]). Verlöbniß hingegen ist nach mos.-talm. Lehre die Bekräftigung des Consenses durch eine That[3]), durch welche das Verlöbniß eherechtliche Folgen hat und in gewissen Beziehungen Beginn der Ehe selbst ist. Diese Bedeutung des Verlöbnisses ist auch in seinem Namen ausgesprochen. Es heißt nämlich: „Kidduschin,“ (קידושין), d. i. Anheiligung, da durch dasselbe die Verlobte für Jedermann außer ihrem Verlobten ein unantastbares Heiligthum wird[4]). Daher steht nach mos.-talm. Rechte das Verlöbniß in viel näherem Zusammenhange mit der künftigen Ehe, als in den meisten andern Gesetzgebungen, in welchen es gewöhnlich mehr civilrechtliche als eherechtliche Folgen nach sich zieht[5]). Dieser enge Zusammenhang mit der Ehe selbst bewirkte, daß in späterer Zeit das Verlöbniß mit der Eingehung der Ehe selbst vereinigt wurde,

---

[1]) Die vom Dr. Perles in Frankel's Zeitschrift 1860. S. 341 gegebene Ableitung dieses Wortes vom chaldäischen שדך findet sich bereits Jore Dea 228, 43. המשודכין, פי המזדווגין עצמן יקראו משודכים מענין ומצאן מנוחהכי תרגום ותשקוט הארץ ושדיכת ארעא׃

[2]) Kidd. 12. E. H. 26, 4.

[3]) Vergl. oben S. 45 und weiter § 10.

[4]) Frankel a. a. O. S. XXIV. Vergl. Kidd. 2b., woselbst diese Erklärung des Wortes; vergl. jedoch Tosaf. z. St. In der Bibel kommt die Radix קדש in der Bedeutung „verloben“ nicht vor, aber häufig in der Bedeutung von „zu etwas bestimmen,“ „festsetzen,“ „absondern,“ wie ויקדש אותו Gen. 2, 3. ויקדש את העם Exod. 19, 14. קדשו עלי מלחמה Jer. 6, 4. Daher auch קָדֵש ־ קדשה ein für die Buhlerei bestimmter Knabe, Mädchen. Für den Begriff „verloben“ hat die Bibel das Wort ארש aus welchem die Mischna die Hauptwörter אָרוּס ־ אֲרוּסָה gebildet hat. אירוסין wechselt häufig in Mischna und Talmud mit קידושין ab. Das Verhältniß beider Wörter stellt sich so, daß für den Act der Verlobung gewöhnlich קידושין, für den Zustand des Verlobtseins aber אירוסין gesagt wird. Daher auch die Verlobten ארוס וארוסה heißen.

[5]) Das römische Recht hat nur zum Theil diese strenge Auffassung des Verlöbnisses. So wurde zwar der Begriff des Adulterium durch ein Rescript des Kaisers Severus auch auf die Braut bezogen, allein es konnte eine Anklage jure mariti nicht stattfinden. L. 13. §§ 3. 8. D. 48, 5.

und nur das einfache Versprechen mit der gebräuchlichen Stipulation an die Stelle des früheren Verlöbnisses trat, wie es noch heute allgemein gebräuchlich ist[1]).

§ 9. Erfordernisse zur Eingehung.

Der nahe Zusammenhang zwischen Verlöbniß und Ehe bringt es mit sich, daß zur Eingehung des ersteren dasselbe erforderlich ist, wie zur Eingehung der Ehe selbst. Da steht an der Spitze der gegenseitige Consens. Daher sind diejenigen Personen, welche ihren Willen gar nicht äußern können, nicht befähigt, ein Verlöbniß einzugehen[2]), eine Ausnahme findet sich bei der unmündigen Tochter. Der Vater kann dieselbe bis sechs Monate nach dem zwölften Jahre verloben[3]). Doch kann die Verlobte verlangen, daß die Eingehung der Ehe nicht vor ihrer Großjährigkeit erfolge[4]). Später wurde die Verlobung der minderjährigen Tochter durch den Vater gemißbilligt, es soll vielmehr damit gewartet werden, bis sie herangewachsen ist und ihren Willen ausdrücklich bekundet[5]). Eine erzwungene Willenserklärung hat keine Gültigkeit[6]). Wenn ein

---

[1]) Tosaf. und R. Ascher zu Pesach. 102 b. R. Ascher zu Ket. 7, 6 u. Glosse das. Tur. 62 u. Darke Mosche das. u. zu Tur. 34, 5. Im Orient wurde noch im sechszehnten Jahrhundert an manchen Orten das Verlöbniß von der Trauung getrennt; vergl. Bet Joseph 62.

[2]) Vergl. oben S. 34.

[3]) Mischna Kidd. 41 a. Ketub. 46 b.

[4]) Ketub. 57 b.

[5]) Kidd. das. Maim. Ischut 3, 19; 10, 16. faßt das אסור לאדם nicht als wirkliches Verbot, sondern nur als Mahnung; vergl. Kesef Mischne zu Ischut 10, 16. Tosaf. Kidd. 41. vertheidigt die zur damaligen Zeit (zwölftes Jahrhundert) wieder häufig gewordene Sitte, die minderjährigen Töchter zu verloben, mit der von Tag zu Tag zunehmenden Verfolgung und der damit in Verbindung stehenden Unsicherheit der Vermögensverhältnisse, welche es nöthig macht, die Töchter zu versorgen, so lange es möglich ist, denn wer weiß, ob es dies morgen noch sein wird?

[6]) B. Batra 48 b. E. H. 42, 1.

Irrthum bei dem Verlöbniß obwaltete, so ist dies ein Grund zur Auflösung desselben[1]).

Die Gegenwart der sich Verlobenden ist nicht unumgänglich nothwendig, sondern es können dieselben durch Bevollmächtigte sich vertreten lassen[2]). Jedoch sollen Braut und Bräutigam, so es irgend möglich ist, selbst zugegen sein[3]). Dagegen ist die Gegenwart zweier durchaus unbescholtener Zeugen erforderlich[4]). Das Zeugniß eines der Unkeuschheit Verdächtigen ist ungültig[5]). Die Anwesenheit der Zeugen muß den sich Verlobenden oder ihren Bevollmächtigten bekannt sein[6]), obwohl Solemnitätszeugen nicht durchaus nothwendig sind[7]).

Ist eine Bedingung von einer der Parteien an das Verlöbniß geknüpft worden, so ist deren Erfüllung zur Gültigkeit des Verlöbnisses erforderlich[8]). Körperliche Gebrechen machen, so deren Nichtvorhandensein nicht ausdrücklich bedingt worden ist, das Verlöbniß zweifelhaft[9]). Dem Verlöbniß muß ein Versprechen voran-

---

[1]) Ket. 76 b. Maim. Sechia 6, 19. E. H. 50, 1.

[2]) Kidd. 41 a. E. H. 35, 1; 36, 1; vergl. L. 4. D. 23, 1. Denique constat et absenti absentem desponderi posse, et hoc quotidie fieri.

[3]) Kidd. das. „damit sie sich einander kennen lernen.“ E. H. das.

[4]) Kidd. 65; vergl. Alfasi, R. Ascher z. St. Maim. Ischut 4, 6. E. H. 42, 2 f.

[5]) Synhedr. 26. E. H. das. 5. Glosse; vergl. Frankel, der gerichtl. Beweis. S. 272.

[6]) Novellen des R. Salom. b. Adereth zu Gittin. Ende c. 8. und Kidd. c. 1. R. Nissim. Gittin. c. 7. Resp. des R. Isaac b. Scheschet 266. E. H. das. 3.

[7]) Kidd. 43. Synhedr. 29 a. Resp. des R. Isaac b. Scheschet 479. E. H. das. 4.

[8]) Kidd. 60 a. E. H. 38.

[9]) Ketub. 72 f. E. H. 39, 5. Wenn ein Verlöbniß zweifelhaft ist, so muß es, wenn die Ehe erfolgen soll, wiederholt werden. Hat die Verlobte noch einem Andern sich verlobt, so muß sie von beiden den Scheidebrief erhalten.

gehen[1]) (שידוכין), und wurde das Unterlassen desselben als Unverschämtheit betrachtet[2]), doch blieb das Verlöbniß gültig[3]). Bei diesem Versprechen wurden gewöhnlich die Conventionalstrafen für den ohne Grund vom Verlöbniß Zurücktretenden festgesetzt[4]).

Die Einwilligung der Eltern ist nach mos.-talm. Rechte zur Gültigkeit des Verlöbnisses nicht erforderlich[5]).

§ 10. Art der Eingehung.

Die Willenserklärung anlangend, welche die eigentliche Eingehung des Verlöbnisses nach mos.-talm. Rechte ausmacht, so muß dieselbe in einer selbstständigen Form hervortreten. Es wird darauf gesehen, daß die eine Partei von dem entschiedenen, ernsten Willen der andern überzeugt werde[6]). Daher genügt das bloße Jawort nicht, sondern es muß die Einwilligung durch eine That bekundet werden[7]).

Dieselbe kann dreierlei Art sein: 1. Ueberreichung von Geld oder Geldeswerth; 2. Ueberreichung einer das Verlöbniß enthaltenen Urkunde; 3. Concubitus[8]). Jede dieser Handlungen muß begleitet sein von den Worten: „Du seiest mir angeheiligt nach dem Gesetze Moses und Israels[9])" und muß vom Manne ausgehen[10]).

Auch andere jener Formel entsprechende Worte, als: „Du seist meine Braut, die Meinige" u. s. w. geben dem Verlöbnisse Gültigkeit[11]), doch muß aus denselben unzweideutig hervor-

---

[1]) Kidd. 12b. Rab will daselbst, daß der Unterlassende bestraft werde; vergl. hingegen R. Ascher z. St. Tur. 26. E. H. 26, 4. Glosse.

[2]) daselbst.

[3]) Kidd. daselbst. Maim. 3, 22. E. H. 26, 4.

[4]) Tosaf. B. Mezia 66a. Glosse zu R. Ascher. B. Mez. das. und zu Nedarim 27.

[5]) Siehe hierüber oben S. 34 f.

[6]) סמכה דעתה ־ בההיא הנאה גמרה ומקני' לי' נפשה. Kidd. 7a. 8b. u. sonst häufig.

[7]) Siehe oben S. 45 f. — [8]) Kidd. P. I. M. 1. — [9]) Oben S. 46.

[10]) Kidd. 5b. Eine Ausnahme vergl. weiter § 11.

[11]) Kidd. 6. E. H. 27, 1.

gehen, daß die Handlung in Absicht der Anverlobung dieser Frau geschieht[1]).

Bei Eingehung des Verlöbnisses wird in Gegenwart von zehn Männern ein Segenspruch gesprochen, dessen Inhalt ein Lob Gottes ist, der in der Ehe ein Institut der Sittlichkeit geschaffen hat[2]).

§ 11. 1. Das Verlöbniß durch Ueberreichung von Geld oder Geldeswerth.

Diese Art des Verlöbnisses[3]) geschieht, indem der Mann der Frau wenigstens eine Peruta, „den achten Theil eines italienischen Asses“ oder dessen Werth in Sachen überreicht mit den Worten: „Du seiest mir angeheiligt u. s. w.[4])“

Das Kidduschingeld muß als vollständiges, unbedingtes Geschenk gegeben werden[5]).

Wenn der sich Verlobende ein hochgestellter Mann ist, der nicht leicht ein Geschenk annimmt, und er hat von einer Frau, die er zu heirathen die Absicht hat, Geld angenommen mit den Worten: „Du seiest mir hiermit angeheiligt,“ so ist das Verlöbniß gültig[6]).

Ein bereits geleisteter Dienst kann die Stelle des Geldes vertreten[7]).

§ 12. 2. Das Verlöbniß durch die Urkunde.

Der Mann überreicht der Frau eine Urkunde, in welcher die Worte: „Du seiest mir angeheiligt,“ nach Einigen mit Hinzu-

---

[1]) Kidd. das. E. H. das. 2. 3.

[2]) Ketub. 7 b.; vergl. R. Ascher. E. H. 34. Auch in Rom fand in der ältesten Zeit eine feierliche Erklärung des Eheconsenses vor dem Pontifex maximus in Gegenwart von zehn römischen Bürgern als Zeugen statt. Zimmern a. a. O. S. 835. Roßbach S. 117.

[3]) Das Allgemeine darüber vergl. oben S. 44 f.

[4]) Kidd. M. 1. E. H. 27, 1.

[5]) Kidd. 6, 7. E. H. 29.

[6]) Kidd. 7 a.; vergl. R. Ascher z. St. E. H. 27, 9.

[7]) Kidd. 47: vergl. B. Kamma 99. Tosaf. E. H. 28, 15. Glosse.

fügung seines und ihres Namens[1]), enthalten sind, unter mündlicher Wiederholung dieser Worte[2]).

Die Urkunde muß in Absicht auf diese bestimmte Frau und mit ihrem Wissen abgefaßt sein[3]).

§ 13. 3. Das Verlöbniß durch Concubitus.

Der Mann spricht vor Zeugen die angegebene Formel und begiebt sich mit der Frau in ein Zimmer[4]). Diese Art des Verlöbnisses wurde jedoch schon in früherer Zeit als Unverschämtheit bei Geißelstrafe verboten[5]).

§ 14. Wirkungen des Verlöbnisses.

Die Verlobte wird nach mos.-talm. Rechte in vielen Beziehungen als Ehefrau betrachtet. Im mos. Gesetze[6]) wird die Untreue der Verlobten als Ehebruch betrachtet und mit dem Tode bestraft, und diese Strafe trifft auch den Verführer, „weil er," wie die Schrift hinzufügt, „die Frau seines Nächsten verführt hat," die Verlobte wird also ausdrücklich Ehefrau genannt. Daher ist bei Aufhebung des Verlöbnisses vollständige Scheidung wie bei Auflösung der Ehe erforderlich[7]). Ist die Braut vor Auflösung des ersten Verlöbnisses ein anderes eingegangen, so ist dieses ungültig[8]). Der eheliche Umgang ist jedoch bis zur eigentlichen Eingehung der Ehe untersagt[9]) und wird sogar bestraft[10]), doch sind

---

[1]) Resp. des R. Sal. b. Ader. 600. E. H. 32, 4.

[2]) Kidd. 9a. E. H. das. 1.

[3]) Kidd. 9b.; vergl. Tur. 32. Im Texte ist die von Maim. Ischut 3. 4. R. Ascher z. St. Tur. das. u. Bet. Joseph zur Norm erhobene Ansicht gegeben. E. H. das.

[4]) Maim. Ischut 3, 5. nach Gittin 88b. E. H. 33, 1.

[5]) Kidd. 12b. Maim. Isure Bia 21, 14. E. H. 26, 4.

[6]) Deuter. 22. 23 f.

[7]) Maim. Ischut 1, 3. Tur. 26. E. H. 26, 3.

[8]) Vergl. Jeb. 92. E. H. 17, 56.

[9]) Kalla Anfang vergl. Tosaf. Jeb. 36b. Raschi Ketub. 7b.

[10]) Maim. 10, 1. nach jer. Pesach. c. 10. E. H. 55, 1.

Brautkinder, so der Bräutigam die Vaterschaft nicht ausdrücklich leugnet, in allen Stücken legitim[1]). Die gegenseitigen Pflichten beginnen erst nach Eingehung der Ehe. Hinsichtlich der Ketuba[2]) aber kommt es darauf an, ob er dieselbe ihr verschrieben oder nicht. Im ersteren Falle hat sie dieselbe im Scheidungs- oder Todesfalle des Mannes zu fordern[3]), jedoch mit Ausschluß der Tosafot[4]), weil präsumirt wird, daß er ihr diese, als ganz aus seinem freien Willen hervorgehend, nur für den Fall der Heirath verschrieben habe[5]); im letzteren Falle herrscht Meinungsverschiedenheit[6]). In keinem Falle beerbt der Bräutigam die Braut[7]).

§ 15. Aufhebung des Verlöbnisses.

Das Verlöbniß wird aufgelöst durch Tod oder Scheidung. In beiden Fällen, ohne Unterschied von welcher Seite der Rücktritt ausgeht, verbleibt das Geld der Kidduschin, wie hoch es sich auch belaufen mag, in den Händen der Braut oder ihrer Erben[8]). Hat jedoch bei der Eingehung des Verlöbnisses ein Irrthum ob-

---

[1]) E. H. 4, 27. nach Ketub. 11; vergl. R. Nissim z. St. u. Glosse zu E. H. das.

[2]) Vergl. weiter § 17.

[3]) Maim. Ischut 10, 11. nach Ketub. 54 b. E. H. 55, 6.

[4]) Vergl. weiter das.

[5]) Maim. und E. H. das. Eine ähnliche Präsumption hinsichtlich der sponsalitia largitas findet sich im röm. Rechte. L. 15. C. 5, 3.

[6]) Im Talmud Ketub. 98 b. u. B. Mezia 17 b. bleibt die Frage unentschieden, ob eine Verlobte auch wie eine bereits verheirathete Frau die Ketuba, selbst wenn ihr eine solche nicht verschrieben worden ist, als selbstverständlich zu fordern habe. Auch die nachtalmudischen Autoritäten sind hierüber verschiedener Ansicht. R. Scherira Gaon (cit. bei R. Ascher z. Ket. 43) und Maim. Ischut 10, 11 sprechen sie ihr ab, ihnen schließt sich Nachmani an (vergl. Maggid. Mischne zu Maim. ibid.). Anderer Meinung sind Tosafoth B. Mezia das. und Kidd. 65 a. R. Ascher das. u. A. Jedoch ist E. H. 55, 6. Glosse die erstere Meinung als die allgemein gebräuchliche angenommen.

[7]) Ket. 53. E. H. das.

[8]) B. Batra 145 a. Maim. Sechia 6, 18. E. H. 50, 1.

gewaltet, dessen Aufklärung dasselbe auflöst [1]), oder ist eine Bedingung, die an das Verlöbniß geknüpft worden ist, nicht erfüllt worden [2]), oder war endlich die Gültigkeit des Verlöbnisses zweifelhaft [3]), dann muß das Kidduschingeld zurückerstattet werden [4]). Geschenke, die der Bräutigam der Braut geschickt hat, können, so sie beträchtlich sind, zurückgefordert werden, selbst wenn er das Verlöbniß aufhebt. Kleinigkeiten oder Dinge, welche nicht für die Dauer sind, werden als ausgeglichen betrachtet, wenn der Bräutigam zuweilen im Hause der Schwiegereltern gespeist hat [5]). Löst die Braut das Verhältniß auf, so müssen selbst diese Kleinigkeiten zurückgegeben, bei Eßwaaren zwei Dritttheile des Werthes erstattet werden [6]). Außerdem muß die Braut alle Kosten erstatten, welche durch die bei jedem Verlöbniß gebräuchlichen Auslagen dem Bräutigam entstanden sind. Jedoch ist dieser gehalten, seine Auslagen durch Zeugen zu erweisen und genügt ein Eid nicht [7]).

Auch der Bräutigam muß die Geschenke, die er von seinen Schwiegereltern erhalten, selbst wenn diese das Verlöbniß aufheben, sämmtlich zurückerstatten, da die Präsumtion von dem muthmaaßlichen Willen des Gebers bei diesen Geschenken im mos.-talm. Rechte berücksichtigt wird [8]).

---

[1]) Ueber die Art des Irrthumes, der ein Verlöbniß ungültig macht, vergl. Maim. das. 20. Bet Samuel 50, 3.

[2]) Raschi das.

[3]) Dieses ist der Fall, wenn über die Art der Eingehung, Fähigkeit der Zeugen, Erfüllung der Bedingung u. s. w. Zweifel obwaltet.

[4]) E. H. das. nach Ket. 76 b.

[5]) B. Batra 146. Maim. Sechia 6, 21. 22. E. H. das. 3.

[6]) B. B. das. Maim. das. 23. E. H. das.

[7]) Maim. das. 24. Maggid. Mischna z. St. Bet. Joseph 50.

[8]) E. H. 50, 4. Auch das röm. Recht hat seit Constantin diese Präsumtion, daß die Geschenke unter Brautleuten nur in Absicht auf die erfolgende Heirath gemacht werden, jedoch mit dem Unterschiede, daß die zurücktretende Partei im Nachtheile ist. L. 15. C. 5, 3; vergl. auch L. 1.

Sind Conventionalstrafen auf den Rücktritt festgesetzt, so muß sie der zurücktretende Theil, wenn nicht eine gerechte Ursache zum Rücktritte vorliegt, erlegen[1]. Ursachen zum Rücktritte sind: schlechte Aufführung[2]; Glaubenswechsel oder Unzucht, selbst der nahen Verwandten der Contrahenten[3], unredliches Gewerbe, das der Bräutigam nach der Verlobung ergriffen[4]; endlich eingetretener Wahnsinn[5].

Wenn beide Parteien zur Zeit des Versprechens an Einem Orte wohnten, so ist keine derselben verpflichtet, der anderen nach einem andern Orte zu folgen, und muß der Fortziehende die Conventionalstrafen erlegen[6].

Sind die Betheiligten aus verschiedenen Orten, so wird angenommen, daß der Bräutigam zur Hochzeit nach dem Orte seiner Schwiegereltern komme; weigert er sich, so verfällt er der Conventionalstrafe[7].

Wenn der Vater der Braut dieser eine Mitgift versprochen, die er dann durch später eingetretene Unglücksfälle nicht zu zahlen im Stande ist, so verfällt er deshalb der Conventionalstrafe nicht[8].

---

§ 1. D. 24, 1. Diese Präsumtion gilt auch bei der donatio propter vel ante nuptias. § 3. Just. 2, 7: tacitam in se conditionem habet, ut tunc ratum esset, cum matrimonium esset insecutum. Im Todesfalle müssen gegenseitig die Geschenke zurückgegeben werden, wenn nicht die Braut durch den Kuß ein Anrecht auf die Hälfte erworben hat. L. 16. C. 5, 3.

1) Tosaf. B. Mezia 66 a. Glosse z. R. Ascher das. E. H. das. 5.

2) E. H. das. nach Resp. des R. Sal. b. Ader.

3) Resp. des R. Ascher 35, 1. E. H. das.

4) Resp. des R. Sal. b. Ader. nach B. Kamma 80 a.

5) Resp. des R. Joseph Kolon. E. H. 50, 5. Jore Dea 228, 43.

6) Resp. des R. Isaac b. Scheschet 177 u. des Nachmani 278. E. H. das. 6. Glosse u. Commentat.; vergl. Jore Dea 232, 16. Glosse.

7) Resp. das. die Commentatoren zu E. H. das.; vergl. Jore Dea das. 17.

8) Resp. des R. Ascher 9, 4; vergl. Jore Dea das.

§ 16. Von der Mitgift.

Nach mos.-talm. Lehre kann der Vater nicht gezwungen werden, seiner Tochter eine Mitgift zu geben[1]) und kann derselbe sogar mit dem Bräutigam bedingen, ihr die Aussteuer zu geben, in welchem Falle dieser seine Braut, bevor er sie heimführt, mit den nöthigen Kleidungsstücken versehen muß[2]). Jedoch soll Jedermann seiner Tochter wenigstens fünfzig Sus mitgeben, und diese Summe ist die normale, wenn keine Verabredung getroffen worden ist[3]). Der wohlhabende Vater soll seiner Tochter eine seinem Vermögen entsprechende Mitgift und Aussteuer geben[4]).

Im Allgemeinen wird auch hier der muthmaaßliche Wille des Donators (אומדנא) berücksichtigt. So erhält eine Waise von dem Vermögen ihres Vaters eine Mitgift, wie sie muthmaaßlich dieser selbst nach seinen Vermögensverhältnissen und nach seiner Gesinnung gegeben haben würde. Hat er bereits eine Tochter ausgegeben, so erhält die Waise dieselbe Mitgift, die er jener gegeben hat. Fehlt jeder Maaßstab, so erhält sie ein Zehntel der vorfindlichen unbeweglichen Güter[5]). Sind mehrere Töchter da, so hat die je ältere den Vorzug. Es erhält nämlich jede ein Zehntel der nach Abzug der Mitgift der früher Verheiratheten zurückbleibenden Güter[6]). Wenn also ein Vater 3 Töchter und

---

[1]) Glosse zu Mordechai zu Kidduschin Nr. 556. E. H. 71, 1. Glosse. Das römische Recht betrachtet es als Staatsinteresse, daß die Töchter dotirt werden, damit sie leicht Männer finden. Rei publicae interest mulieres dotes salvas habere, propter quas nubere possunt. L. 2. D. 23. 3. ..... publice interest, dotes mulieribus conservari, cum dotatas esse feminas ad sobolem procreandam replendamque liberis civitatem maxime sit necessarium. L. 1. D. 24, 3. Vergl. auch L. 18. D. 42, 5. Daher wurde es zu gewissen Zeiten der röm. Geschichte Zwangspflicht für den Vater, der Tochter eine dos zu geben. Vergl. Zimmern § 159.

[2]) Mischna Ket. 67 a.

[3]) das. u. 52 b. Maim. Ischut 20, 1.

[4]) Maim. das. nach Ket. 50 b. E. H. 58, 1.

[5]) Ketub. 68. Maim. das. 3, 5. E. H. 113, 1. 2.

[6]) daselbst.

liegende Güter im Werthe von 1000 Thlrn. hinterlassen hat, so erhält die erste 100 Thlr., die zweite 90 Thlr. und die dritte 81 Thlr. als Mitgift. Ist eine minorenne Waise von ihrer Mutter oder ihren Brüdern verheirathet worden und hat nur die normale Mitgift von 50 Sus erhalten, so kann sie nach Erreichung der Majorennität das ihr Zustehende nachfordern[1]). Eine Waise, die von der Armenverwaltung versorgt wird, muß wenigstens 50 Sus erhalten, wenn aber Fonds da ist, nach ihrem Stande ausgestattet werden[2]).

Der Bräutigam hat das Recht, die Mitgift vor der Hochzeit zu fordern, doch kann auch der Vater das Geld bei einem Dritten deponiren[3]). Behandelt der Mann seine Gattin schlecht, so kann ihm die Mitgift vorenthalten werden[4]).

Ist der Vater nicht im Stande, die von ihm versprochene Mitgift zu zahlen, oder außer Landes gegangen, so kann der Bräutigam die Braut nicht hinziehen, sondern muß sie entweder ohne Mitgift heirathen, oder ihr auf ihr Verlangen sofort den Scheidebrief geben[5]). Hat aber die Frau selbst die Mitgift versprochen und ist nicht im Stande, sie zu zahlen, so ist der Bräutigam nicht verpflichtet, ihr sofort den Scheidebrief zu geben[6]). Stellt sich erst nach der Hochzeit heraus, daß die Mitgift nicht gezahlt werden kann, so darf er ihr deshalb nichts von den einer Ehefrau zustehenden Rechten verkürzen[7]).

Wenn der Vater der Braut die Mitgift dem Bräutigam vor der Hochzeit übergeben hat, die Braut aber gestorben ist, so fällt das Geld, selbst wenn die Tochter ein Kind von ihrem Verlobten hinterlassen hat, zurück zum Vater, weil hier wieder der muthmaaßliche Wille des Vaters, der die Mitgift nur zur Verheirathung

---

[1]) Mischna Ketub. 68 a. — [2]) daselbst 67 a. Jore Dea 250, 2.

[3]) E. H. 51, 1. Glosse, Ende.

[4]) Choschen Hammischpat 73, 8. Glosse. Vergl. ש"ך z. St.

[5]) Mischna Ket. 108 b.; vergl. Raschi u. Maim. Mischnacomment. z. St. Jschut 23, 16.

[6]) daselbst. — [7]) E. H. 52, 1. Glosse.

seiner Tochter dem Bräutigam übergeben hat, berücksichtigt wird. Hat er aber das Geld der Tochter zu ihrer Verheirathung übergeben oder ausgesetzt, und der Bräutigam ist gestorben, so behält sie das Geld oder das Anrecht auf dasselbe. Jedoch kann sie es nur nach dem Willen des Vaters als Mitgift gebrauchen. Stirbt sie, ohne sich verheirathet zu haben, so fällt es, selbst wenn sie ein Kind hinterläßt, dem Vater oder dessen Erben zu[1]).

Erbe der Mitgift der verstorbenen Frau ist der Mann[2]). Ob die Mitgift daher, wenn die Frau nach der Hochzeit gestorben ist, noch gezahlt werden muß, darüber herrscht Meinungsverschiedenheit. Nach der einen Ansicht wird angenommen, daß die Mitgift gewöhnlich in Absicht auf Heirath versprochen wird; durch die Heirath erhält aber der Mann ein vollkommenes Anrecht auf dieselbe. Nach der anderen Ansicht dagegen hat der Vater die Mitgift nur in der Absicht versprochen, daß seine Tochter dieselbe mitgenieße. Daher ist nach dieser Ansicht der Vater, selbst wenn Kinder aus der Ehe seiner Tochter hervorgegangen sind, nicht verpflichtet, die Mitgift zu zahlen[3]). Hat dagegen der Mann die Mitgift bereits erhalten, und die Frau ist gestorben, so kann der Vater keine Rückerstattung beanspruchen[4]), wie es das römische Recht bestimmt, aus Mitleid mit dem Vater, damit er nicht zugleich mit dem Verluste der Tochter auch den des Geldes zu beklagen habe[5]). Im zwölften Jahrhundert machte sich jedoch diese

---

[1]) Tur. 53. E. H. 52. 4.

[2]) Ket. 47. 48. Den Grund hierfür siehe oben S. 50.

[3]) Diese Controverse hat ihren Ursprung Ketub. 47a., wo folgender Rechtsfall aufgeführt ist: Hat der Vater seiner Tochter bewegliche Güter verschrieben, die sie mitbringen soll aus dem Hause des Vaters in das des Gatten, und die Tochter ist gestorben, so hat der Mann kein Recht an jenen Gütern. Die eine Ansicht (Raschi z. St., Maim. Ischut 22, 2 u. A.) versteht dieses nur von der Braut, nicht aber von der Frau, die andere dagegen (Tosafot, R. Ascher z. St.) auch von dieser.

[4]) E. H. 52, 4. Glosse.

[5]) Jure succursum est patri, ut filia amissa solatii loco cederet,

nicht eigentlich im Rechtsboden wurzelnde[1]) Ansicht auch auf jüdischem Boden geltend. Mehrere Gelehrte aus Frankreich und der Lombardei, an ihrer Spitze R. Jacob ben Meïr Tam vereinigten sich nämlich zu dem Beschlusse, daß wenn eine Frau im ersten Jahre nach der Hochzeit kinderlos stirbt, die Mitgift an den Donator oder dessen Erben zurückerstattet werden solle[2]). Später fügten die jüdischen Gemeinden zu Speier, Worms und Mainz noch hinzu, daß wenn die Frau im zweiten Jahre der Ehe kinderlos stirbt, die Hälfte der Mitgift zurückgegeben werden solle[3]). Diese Verordnung wird nach jenen drei jüdischen Gemeinden תקנת ש״ום genannt und galt später bei den meisten deutschen Gemeinden als Norm[4]).

Wenn der Vater das seiner Tochter Bestimmte vor seinem Tode einem Dritten zu einem bestimmten Zwecke übergeben hat, so kann sie nicht zu Gunsten ihres Verlobten darüber verfügen, sondern derjenige, dem das Gut anvertraut wurde, halte es damit nach dem Willen des Verstorbenen[5]). Nach ihrer Verheirathung jedoch hat sie, wenn sie zugleich majorenn ist, die freie Disposition darüber[6]).

---

si redderetur ei dos ab ipso profecta, ne et filiae amissae et pecuniae damnum sentiret. L. 6. pr. D. 23, 3.

[1]) In Tosaf. zu Ketub. 47 wird von dieser Verordnung gesagt: לא מכח ההלכה.

[2]) Tosaf. Glosse zu R. Ascher z. Ket. das. Grund dieser Verordnung ist nicht אומדנא (Frankel a. a. O. 39), sonst müßte sie ganz unabhängig davon sein, ob ein Kind zurückgeblieben oder nicht, sondern, wie deutlich angegeben, die Rücksicht auf den Verlust des Vaters, man stützte sich nämlich auf Torath Kohanim zu Lev. 26. 20. ותם לריק כחכם זה המשיא בתו ומתה שאיבד בתו ואיבד מעותיו. Glosse zu R. Ascher das. Tos. daselbst fügt sogar hinzu: וחזר בו בסוף ימיו מאותה תקנה.

[3]) Vergl. Glosse z. R. Ascher das. Darke Mosche z. Tur. 55.

[4]) E. H. 53, 4. Glosse.

[5]) Ketub. 69 b.

[6]) das. vergl. Alfasi u. R. Ascher z. St.

§ 17. Von der Ketuba (כתובה).

Vor Eingehung der Ehe muß der Bräutigam der Braut, ist diese Jungfrau, 200, ist sie Wittwe, 100 Sus verschreiben, welche sie im Falle der Scheidung oder nach dem Tode des Mannes zu fordern hat[1]); frühere eheliche Annäherung wird als coitus impudicus betrachtet[2]). Dasselbe ist der Fall, wenn er ihr weniger als die festgesetzte Summe, wenn auch mit ihrer Einwilligung, verschrieben hat[3]). Dagegen ist es dem Belieben des Mannes anheimgegeben, mehr als die festgesetzte Summe zu verschreiben. Diese selbst heißt „Ketuba" (כתובה), „das Verschriebene," das Mehr „Tosafot-Ketuba" (תוספות כתובה), „Vermehrung der festgesetzten Verschreibung." Diese Zugabe steht als etwas Willkürliches in vielen Beziehungen mit der vom Gesetze fixirten Ketuba nicht in einer Kategorie.

Die Ketuba wurde in früherer Zeit blos verschrieben, aber nicht hypothekarisch sicher gestellt, erst der Synhedrialpräsident Simon ben Schetach setzte fest, daß der Mann mit allen seinen Gütern (unbeweglichen) für die Ketuba haften müsse[4]). Dem Zwecke der Ketuba[5]) entsprechend ist es dem Manne nicht gestattet, die verschriebene Summe gleich auszuzahlen oder einen Bürgen zu stellen, an den allein sich die Frau zu halten habe[6]). Die Ketuba enthielt aber nicht nur die Verschreibung der festgesetzten Summe, sondern es war darin auch die Mitgift und zwar auf folgende Weise angegeben. Für das baare Vermögen und die leicht verkäuflichen Waaren, die sie ihm zubringt, verschreibt er ihr, da er von denselben Nutzen ziehen kann, die einzubringende Summe und die Hälfte darüber. Für Werthgegenstände, die ihm weiter keinen Nutzen bringen, verschreibt er ihr $^1/_5$ weniger, als deren abgeschätzter Werth ausmacht[7]). Dieses Mehr- oder

---

[1]) das. 10 a. — [2]) das. 57 a.

[3]) das. 59 a. Das Allgemeine siehe oben S. 42 f.

[4]) Ketub. 82 b. — [5]) Siehe oben daselbst. — [6]) E. H. 66, 1.

[7]) Ketub. 66. 67. Entweder weil die Gegenstände durch die Zeit

Mindereinschreiben richtet sich je nach dem Gebrauche[1]). Obwohl mit in der Ketuba aufgeführt, hat die Mitgift mit dieser nichts weiter gemein, als daß sie wie diese nur nach dem Tode des Mannes oder nach der Scheidung gefordert werden kann[2]). Die Frau verliert die Ketuba, wenn sie als Jungfrau ausgegeben, bei der Verheirathung nicht mehr Jungfrau war[3]). Doch muß der Mann seine Klage sofort, oder wenn sie nicht gleich nach der Hochzeit zusammenkommen, bis 30 Tage nach derselben vorbringen, später findet er kein Gehör[4]). Die Ketuba kann eingezogen werden, sowohl von den beweglichen, als unbeweglichen Gütern des Mannes[5]), jedoch mit dem Unterschiede, daß die unbeweglichen Güter hypothekarisch, also auch nach ihrer Veräußerung durch Verkauf oder Schenkung, verpfändet sind[6]), was bei den beweglichen nicht der Fall ist[7]).

Wird die Ketuba von unbeweglichen Gütern eingezogen, so können nur die schlechtesten dazu hergenommen werden[8]). Haben sich die Güter des Mannes nach seinem Tode ameliorirt, so ist

---

soviel an Werth verlieren, oder weil sie gewöhnlich zu Ehren der Braut um soviel zu hoch abgeschätzt werden; vergl. Tosaf. z. St. Resp. Ribesch 150.

1) E. H. 66, 11.

2) E. H. das. Glosse. Der Hauptunterschied zwischen Ketuba u. Mitgift besteht in der verschiedenen Einziehung, indem die Mitgift als eine auf des Mannes Gütern haftende Schuld betrachtet wird. E. H. 100, 2. Glosse.

3) Ketub. 10a.; vergl. Raschi, R. Ascher u. R. Nissim z. St. Ob sie auch die Tosafot verliert, herrscht Meinungsverschiedenheit; vergl. Alfasi u. R. Ascher. Maim. Ischut 11, 16.

4) Jebam. 111b. Maim. das. 15. E. H. 68, 10.

5) Nach den talm. Quellen eigentlich nur von unbeweglichen, Ketub. 68b. u. sonst; aber die Gaonim sahen sich zu einer Zeit, als der Grundbesitz unter den Juden immer seltener wurde, zu der Verordnung veranlaßt, daß auch das bewegliche Vermögen des Mannes für die Ketuba hafte. Tosaf. Ket. 49b. 67a. Alfasi zu letzterer Stelle, R. Ascher z. Kidd. 65b.

6) Gittin 48b. E. H. 100, 3.

7) Tosafot u. R. Ascher das. E. H. das. 1.

8) Gittin das. E. H. 100, 2. Vergl. jedoch für unsere Zeit Bet Sam. z. St.

diese Amelioration nicht weiter verpfändet, desgleichen alles dasjenige nicht, was beim Tode des Mannes nicht in seinem Besitze war, sondern erst nachher einkommt[1]). Die ausstehenden Schulden des Mannes werden in dieser Beziehung als bereits vorhanden betrachtet[2]). Die Frau muß, so sie die Ketuba einziehen will, dieselbe produciren, außer wenn sie durch Zeugen erweist, daß sie verloren worden ist[3]). An Orten, wo man keine Ketuba zu schreiben pflegt, sondern als selbstverständlich betrachtet, ist es Sache des Mannes, zu erweisen, daß er ihr dieselbe bereits ausgezahlt hat[4]).

Wenn die Frau an einem Orte, wo man gewöhnlich die Ketuba ausstellt, durch Zeugen nachweisen kann, daß ihr keine ausgestellt worden ist, so tritt die Norm der Orte ein, an welchen man die Ketuba als selbstverständlich annimmt[5]). Dagegen herrscht Meinungsverschiedenheit darüber, ob, wenn der Mann an einem Orte, wo man gewöhnlich nicht verschreibt, durch Zeugen nachweist, daß er ihr dennoch eine Ketuba ausgestellt, die Frau ihre Ketuba produciren muß oder nicht[6]).

Die Ketuba verjährt an den Orten, wo sie verschrieben wird, selbst wenn die Frau sich wieder verheirathet hat, niemals; wo sie nicht verschrieben wird, bei der Wittwe nach 25 Jahren, vom Tode des Mannes an gerechnet, wenn sie von den Erben ihres verstorbenen Mannes in dem Hause ihres Vaters und nicht in dem ihres Mannes alimentirt wird. Ist dieses aber der Fall, so gilt noch längeres Schweigen nicht als Verzichtleistung, weil

---

[1]) Mischna Bechorot 52a. E. H. das. 2.

[2]) R. Ascher z. B. Batra 125a. R. Nissim z. Ket. P. 6. Anfang.

[3]) B. Mez. 17; vergl. R. Ascher.

[4]) das. u. E. H. 100, 6; vergl. die Glosse.

[5]) Tosaf. z. Ket. 89a.

[6]) Aus Ket. 89a. geht hervor, daß sie die Ketuba produciren muß, so hat auch Raschi das. u. Maim. Ischut 16; R. Ascher dagegen zu B. Mez. 17 schließt aus dortiger Stelle, daß es nicht der Producirung bedarf, E. H. a. a. O. 9. sind beide Meinungen neben einander gestellt.

angenommen wird, daß sie in diesem Falle sich schämt, die Ketuba zu fordern[1]). Bei der Geschiedenen tritt eine Verjährung ein[2]). Die Wittwe muß, so sie ihre Ketuba von den Erben des Mannes einziehen will, schwören, daß ihr auf keinerlei Art die Ketuba bereits ausgezahlt worden ist, noch daß sie sich selbst aus dem Nachlasse ihres Mannes bezahlt gemacht habe[3]). Die Frau hat das Recht, ihre Ketuba zu verkaufen oder zu verschenken, und treten die neuen Besitzer derselben an die Stelle der Frau[4]).

Aus diesen Bestimmungen ergiebt sich von selbst, daß die Ketuba durchaus nichts gemein hat mit der römischen donatio ante, seit Justinian propter nuptias, welche der alten Zeit ganz unbekannt, erst unter Aurelian eingeführt wurde. Eine bestimmte Summe ist nicht angegeben, sondern die donatio richtete sich nach der dos, und es galt dabei die stillschweigende Bedingung, daß sie nur durch Vollziehung der Hochzeit in Kraft trete, während die Ketuba unabhängig von der dos und an und für sich obligatorisch ist und auch der Braut zusteht[5]). Die Abhängigkeit der donatio von der dos geht auch aus der Verordnung des Justinus hervor, daß die donatio nach der Hochzeit vermehrt werden kann, weil dasselbe mit der dos geschehen kann, was endlich Justinian bewog, sie anstatt ante, propter nuptias zu nennen, mit der neuen Verordnung, daß sie nach der Hochzeit nicht blos vermehrt, sondern überhaupt erst verschrieben werden darf[6]); was bei der Ketuba nicht der Fall ist[7]).

Auch die Pflichten, welche der Mann bei der Eingehung der Ehe auf sich nimmt, sind in der Ketuba enthalten gewesen[8]).

---

[1]) Ketub. 104 u. 54 b.; vergl. Glosse z. R. Ascher z. St. E. H. 101, 1.
[2]) Ket. das. E. H. das. 4.
[3]) Gittin 34. 35. E. H. das. 1. 96, 1.
[4]) B. Kamma 89 a. und sonst.
[5]) Vergl. § 14.
[6]) § 3. J. 2, 7. L. 19. C. 5, 3.
[7]) Siehe Anfang dieses §.
[8]) Vergl. weiter § 21.

§ 18. Vom Vermögen der Frau.

Das Vermögen der Frau wird nach mos.-talm. Rechte in zwei Kategorien getheilt. Es ist entweder „Eigenthum der Nutznießung" (נכסי מלוג), von welchem der Mann, ohne dafür zu haften, den Nießbrauch hat[1]), oder „Eigenthum eisernen Viehes" (נכסי צאן ברזל), von welchem der Mann nicht nur den Nießbrauch hat, sondern auch was es sich ameliorirt, wofür er aber haften muß. Verweigert er Dafürhaftung, so nimmt dieses Vermögen Charakter der ersten Kategorie an[2]).

In die erste Kategorie gehört dasjenige Vermögen der Frau, das sie nicht als Mitgift mitbringt, sondern sich vorbehält, oder was ihr nach der Verheirathung als Erbschaft oder Geschenk zufällt[3]), in die zweite dagegen gehört die Mitgift[4]).

Als Besitzer des Eigenthumes der Nutznießung wird immer die Frau betrachtet, daher muß der Mann, wenn er in Sachen desselben gegen einen Dritten vor Gericht auftreten will, von seiner Ehefrau dazu bevollmächtigt sein, es sei denn, daß zur Zeit der Klage auf dem betreffenden Grundstücke Früchte vorhanden sind[5]), oder daß der Gegenstand der Klage baares Geld ist[6]), in welchem Falle der Mann keiner Vollmacht bedarf. Dagegen werden die Güter des eisernen Viehes als vollständig im Besitze des Mannes stehend angesehen[7]).

Das während der Ehe bei der Frau sich vorfindende Vermögen wird im Allgemeinen als Eigenthum der Nutznießung betrachtet,

---

1) Den Grund hierfür siehe oben S. 50.

2) Es herrscht Meinungsverschiedenheit, ob der Mann die Dafürhaftung übernehmen muß; vergl. Ket. 36. Tur. 85. die verschiedenen Ansichten. E. H. 85, 3. Resp. Ribesch 76 u. 150.

3) Maim. Sechia 3, 12. nach Nedarim 86 a. Ket. 46. 47.

4) Jeb. 66 a. Ket. 79 b.

5) Maim. Scheluchin Weschutfin 3, 4. nach Gittin 48 b. E. H. 85, 4; vergl. d. Comment.

6) Glosse zu E. H. das.

7) Jeb. das. Ket. das.

bis es erwiesen ist, daß es ein anderes ist[1]). Hat sie selbst ein Nutznießungsrecht, so fällt dies bei der Verheirathung dem Manne zu[2]).

Die Sclaven und das Vieh des Eigenthumes der Nutznießung müssen vom Manne ernährt werden, daher gehört das von diesem im Hause des Mannes geborene dem Manne, doch hat die Frau das Recht, im Scheidungsfalle die Sclavenkinder gegen Erlegung ihres Werthes mit sich zu nehmen[3]).

Der Mann kann nicht das Nutznießungsrecht auf mehrere Jahre im Voraus verkaufen[4]), außer wenn er die Absicht hat, mit dem zu erlösenden Gelde ein Geschäft zu begründen oder nach Einigen auch, wenn das Grundstück von der Wohnung der Eheleute zu weit entfernt ist[5]).

Wenn sich unter den Paraphernen Güter befinden, die keine Früchte tragen, so werden fruchttragende dafür gekauft. Sind die Gatten darüber uneinig, welche Art von Gütern dafür gekauft werden soll, so entscheidet das Gericht für diejenigen, welche bei den wenigsten Auslagen den meisten Nutzen bringen[6]). Im Allgemeinen gilt die Regel: Solche Güter, die periodisch Früchte tragen, ohne dadurch selbst zu Grunde zu gehen, werden nicht verkauft, sondern der Mann genießt die Früchte und das Grund-

---

[1]) Maim. Jschut 22. nach B. Batra 51 b. Tur. und Schulchan Aruch. E. H. 85. 9. 10.

[2]) Ket. 79. E. H. das. 15; vergl. die rectificirende Glosse.

[3]) Maim. Jschut 22, 25. nach Jeb. 67 a. Ket. das. b. E. H. das. 16.

[4]) Ketub. 80 b. Entweder weil der Käufer oder Pächter den Boden zu sehr schwächen würde, um soviel Nutzen als möglich herauszuziehen, oder weil dadurch der regelmäßige Nutzen für die Familie, um deßwillen man dem Manne die Nutznießung gewährt (Maim. daselbst 20.) verloren geht. Dieser letztere Grund wird allgemein angenommen. Maim. das. Tur. 85.

[5]) Ket. daselbst. Tur. u. E. H. 17. 18. Weil in diesen Fällen der Grund vom Nutzen des Hauses wegfällt, da die Kosten des Herbeischaffens in letzterem Falle den Ertrag selbst übertreffen würden. R. Hai im Tur. 85.

[6]) Ket. 79 a. Maim. das. E. H. das. 13.

capital bleibt Eigenthum der Frau. Solche Güter dagegen, die nach einmal gewährtem Nutzen selbst zu Grunde gehen würden, werden verkauft, um dafür periodisch fruchttragende und selbst fortbestehende einzukaufen. Der leitende Gedanke ist: Das Capital soll erhalten werden[1]). Fallen der Frau als Erbschaft alte Sclaven zu, die nur einen geringen Nutzen gewähren, so darf sie der Mann doch nicht ohne die Einwilligung der Frau verkaufen, um andere Güter dafür einzukaufen[2]).

Geschenke, welche der Mann seiner Frau nach ihrer Verheirathung macht, gehören ihr ganz, und hat der Mann nicht einmal den Nießbrauch davon[3]). Die Früchte eines solchen Geschenkes fallen jedoch in die Kategorie der Paraphernen[4]).

Schenkt ein Anderer der Frau Etwas mit der Bedingung, daß ihr Mann kein Recht daran haben soll, so hat dieser dennoch den Nießbrauch davon, außer wenn der Schenkende ausdrücklich angegeben hat, zu welchem Zwecke er ihr das Geschenk gemacht hat[5]).

Nach römischem Rechte wird der Mann mit der Ehe Inhaber der dos und erhält als solcher jedes Recht, dessen sich der Besteller dotis causa begeben hatte, und bei der Ehe mit manus nimmt das ganze Vermögen der Frau den Dotalcharakter an. Nur in der freien Ehe konnte die Frau auch nicht zur dos gehörendes Vermögen besitzen. Für dasselbe haben die Römer kein besonderes Wort, sondern umschreiben es durch quae extra dotem in domum illata sunt[6]). Durch parapherna bezeichnen sie jenes Vermögen insofern, als es gewöhnlich dem Manne zur

---

1) Ket. das. גזעו מחליף־כליא קרנא.

2) Ket. das. mit der Begründung, weil dieselben zum Glanze ihres elterlichen Hauses gehören שבח בית אביה.

3) B. Batra 51. Vergl. Tos. Ket. 50a. E. H. das. 7.

4) Vergl. R. Ascher z. Ket. 65. 79. u. zu B. Kamma 89. und Tos. das. Maggid Mischne zu Maim. Ischut 22 u. Sechia das. E. H. das.

5) Maim. Sechia 3, 12. nach Nedarim 88.

6) Vergl. L. 9. § 3. D. 23, 3. mit L. 17. C. 5, 16.

Verwahrung übergeben wurde[1]). Dieses Anvertrauen hing jedoch ganz vom Belieben der Frau ab[2]). Der Mann mußte für dieses Vermögen haften und Rechnung ablegen[3]). Da die dos zur Bestreitung der durch die Ehe entstehenden Kosten eingerichtet wurde, so gewährte man die Nutznießung derselben dem Manne, als demjenigen, der die Lasten der Ehe zu tragen hat[4]).

§ 19. Eingehung der Ehe.

Eine bestimmte Zeit zur Eingehung der Ehe scheint bei der Verlobung nicht festgesetzt worden zu sein, sondern die Parteien forderten einander, wenn es ihnen passend schien, zur Eingehung auf. Der auffordernde Theil muß dem andern eine gewisse Frist zur Beschaffung der Aussteuer und des zur Gründung eines Hauswesens Nöthigen gestatten. Diese Frist dauert, ist die Braut Naara (נערה)[5]), 12 Monate vom Tage der Aufforderung an, ist sie Bogereth (בוגרת), 12 Monate vom Tage der Vollreife an; sind zur Zeit der Aufforderung bereits 12 Monate seit der Vollreife verflossen, oder ist die Braut Wittwe, nur 30 Tage[6]). Nach Ablauf dieser Frist beginnt für den Mann die Pflicht, seine Braut zu alimentiren, gleichviel ob Eingehung der Ehe erfolgt ist oder nicht, außer wenn er durch ein unverschuldetes Hinderniß aufgehalten wird[7]).

§ 20. Art der Eingehung.

Die Eingehung der Ehe geschieht durch Chuppa[8]) (חופה). Da dieses Wort allgemein „Decke" bedeutet und in Mischna und Talmud nicht näher definirt wird, so waltete in nachtalmudischer Zeit Zweifel darüber ob, welche der Hochzeits-Ceremonien damit

---

[1]) L. 9. § 3. D. eod. — [2]) L. 8. C. 5, 14.
[3]) L. 95. pr. D. 35, 2. — [4]) L. 7. D. 23, 3.
[5]) Vergl. über נערה und בוגרת weiter § 32.
[6]) Ketub. 57. Maim. Jschut 10, 17. 18. E. H. 56, 1. 2.
[7]) Ketub. das. u. 2 a. — [8]) Kidd. 5.

gemeint sei. Nach Einigen ist es das von Segenssprüchen begleitete Bedecken der Braut mit der üblichen Myrthenkrone[1]), nach Andern der Einzug der Braut in das Haus des Bräutigams (deductio in domum mariti)[2]), noch Andere erblicken darin das Zurückziehen des Brautpaares unter vier Augen[3]). Eine vierte Meinung endlich versteht darunter das festlich geschmückte Brautgemach, in welches das Brautpaar, nachdem der Vater die Braut dem Bräutigam übergeben, sich begiebt[4]). Fast alle diese Ceremonien werden daher am Hochzeitstage geübt[5]), die Trauung aber in Gegenwart von wenigstens zehn Männern auf folgende Weise vollzogen. Das Brautpaar tritt in Begleitung der Brautführer unter den sogenannten Brauthimmel. Hier geht zuvörderst die Verlobung vor sich[6]), indem der Segensspruch der Verlobung gewöhnlich über einen mit Wein gefüllten Kelch gesprochen wird und der Bräutigam der Braut das Kidduschingeld (jetzt gewöhnlich ein einfacher goldener Ring) überreicht, wobei er die gesetzliche Angelobungsformel spricht[7]). Nachdem hierauf die Ketuba verlesen worden[8]), werden über einen anderen Kelch[9]) die Segenssprüche der Trauung gesprochen, die den Dank dafür ausdrücken, daß der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen und daß dem Manne die liebende Gattin für's ganze Leben zur Seite gegeben ist, ferner den Dank für die Freude, die Gott geschaffen hat[10]). Sind diese Segenssprüche nicht gesprochen worden, so ist die Ehe zwar

---

1) Tosaf. Joma 13 b. — 2) R. Nissim z. Ketub. 7.

3) Maim. Ischut 10, 1.

4) Ittur bei Bet Joseph 61. Nach Joel 2, 10. scheint es ein besonderes Gemach für die Braut zu sein, entsprechend dem חתן מחדרו, Psalm 19, 6. ist es jedoch auch vom Bräutigam gesagt.

5) E. H. 55, 1. Glosse u. Commentat.

6) Vergl. oben § 8 Ende. — 7) Oben § 10.

8) Resp. Raschi bei Glosse zu R. Ascher Ketub. 7, 6.

9) Doch ist dies nicht unumgänglich nothwendig. Maim. Ischut 10, 4. vergl. Maggid Mischn. E. H. 62, 1.

10) Ket. 7, 8. Maim. das. 3.

gültig, die eheliche Annäherung ist jedoch verboten, bis sie gesprochen worden sind [1]).

Die Gegenwart eines Rabbiners ist nicht erforderlich, doch soll, wer nicht mit dem Eherechte vertraut ist, nichts mit den Angelegenheiten der Ehe zu schaffen haben [2]). Die Trauung (Chuppa) giebt der Ehe sowohl in religiöser als in rechtlicher Beziehung vollständige Gültigkeit, selbst wenn Concubitus nicht erfolgte. Doch muß dieser zur Zeit der Trauung möglich gewesen sein; war dies nicht der Fall, so hat die Trauung keine Gültigkeit [3]).

Wenn der Mann seine Frau durch Bevollmächtigte abholen läßt, so ist sie von dem Augenblicke an seine Frau, wo der Vater oder dessen Bevollmächtigte sie denen des Mannes übergeben haben [4]).

§ 21. Von den ehelichen Rechten und Pflichten.

Mit dem Augenblicke, da die Eingehung der Ehe vollzogen ist, übernimmt der Mann folgende Verpflichtungen gegen seine Frau: 1. Alimentirung [5]); 2. Bekleidung [6]); 3. Wohnung; 4. Beiwohnen [7]); 5. Heilung in Krankheitsfällen [8]); 6. Auslösung aus der Gefangenschaft [9]); 7. Beerdigung [10]).

---

[1]) Kalla Anfang. Maim. das. 1, 6.

[2]) Gittin 6. Kidd. 6. 13.

[3]) D. h. die Betheiligten werden noch als Verlobte betrachtet. Maim. das. 6. Kann aber voraussichtlich niemals Concubitus erfolgen, wie bei der Trauung einer lebensgefährlich Erkrankten, so ist die Trauung vollends null. Resp. des R. Ascher 14. Ket. 48. 57; vergl. auch R. Ascher zu diesen Stellen. Nach römischem Rechte ist das bloße matrimonium (abgesehen von manus) schon durch den Consens zweier Personen verschiedenen Geschlechts mit einander in Ehegemeinschaft zu leben, vorhanden, consensus facit nuptias. L. 30. D. 50, 17. Weder die Hochzeitsfeierlichkeiten noch der Concubitus sind zur Gültigkeit nöthig.

[4]) Mischna Ket. 48. Auch bei der röm. deductio in domum mariti war die Gegenwart des Mannes nicht nothwendig, sondern es genügte, wenn die Nachbarn wußten, daß die Frau als Ehefrau in des Mannes Hause lebte. Zimmern a. a. O. S. 531.

[5]) Ket. 46. — [6]) das. — [7]) das. — [8]) das. 51. [9]) das. — [10]) das. 46.

Dafür gehört ihm, was die Frau durch ihre Handarbeit erwirbt [1]), der Ertrag ihrer Paraphernen [2]) und ihr Vermögen nach ihrem Tode [3]).

Die Frau ist verpflichtet, das Hauswesen zu besorgen, zu kochen, backen u. s. w. Dann aber soll sie sich auch mit weiblicher Handarbeit, als Spinnen u. s. w. beschäftigen und ihren Säugling selbst stillen. Hat sie Mägde in die Ehe mitgebracht, so kann sie durch diese manche der ihr obliegenden Arbeiten verrichten lassen, in keinem Falle aber soll sie ganz unbeschäftigt bleiben, denn Müssiggang führt zur Unsittlichkeit [4]).

Diese Leistungen der Frau richten sich übrigens je nach dem Gebrauche des Ortes und der Vermögensverhältnisse [5]), unter allen Umständen aber soll die Frau dem Manne gewisse Dienste, durch welche sie ihm ihre Liebe zu erkennen giebt, in eigener Person leisten, z. B. ihm den Becher mit Wein füllen u. s. w. [6]).

Bei den ehelichen Rechten und Pflichten gilt das Princip: „Die Frau hebt sich mit dem Manne, steigt aber nicht mit ihm herab," d. h. bei verschiedener Stellung der beiderseitigen Familien genießt die Frau die vortheilhaftere [7]). Manche der obengenannten Pflichten des Mannes sind biblisch [8]), andere nachbiblisch. Diese letzteren wurden in die Ketuba aufgenommen und heißen daher „Bedingungen der Ketuba" תנאי כתובה, während die ersteren als selbstverständlich der Verschreibung nicht bedürftig erachtet wurden. Doch sind sämmtliche Verpflichtungen von der Verschreibung unabhängig, und auch wenn diese nicht erfolgte, obligatorisch [9]).

---

[1]) das. — [2]) das. — [3]) das. 83.

[4]) Mischna Ket. 59. Spielen mit Schooßhündchen u. dgl. wird nicht als Beschäftigung angesehen; das. 61 b.; vergl. Raschi.

[5]) Tosifta Ket. c. 5. E. H. 80, 1.

[6]) Ket. 61 a.; vergl. Raschi das. הני לא כפינן לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישרא. Vergl. Tur u. E. H. 80, 4 u. die Glosse z. 8.

[7]) Ket. 48. 61. S. oben S. 50.

[8]) Als Quelle dient Exod. 21, 10. — [9]) Mischna Ketub. 51.

§ 22. 1. Alimentirung.

Diese Verpflichtung wird von Einigen als biblisch[1]), von Andern als nichtbiblisch angesehen[2]). In dem alten Formular der Ketuba, das die Mischna aufbewahrt hat, ist von den Alimenten nicht die Rede, erst in späterer Zeit ist die Formel: „Ich werde arbeiten und dich in Ehren halten und dich ernähren" in die Ketuba aufgenommen worden[3]), was auf einen Wechsel der Ansichten, ob die Alimente biblisch oder nicht, hindeutet[4]).

Quantität und Qualität der Alimente richten sich nach dem Vermögen des Mannes. Ist er wohlhabend, so gilt die Regel: Die Frau hebt sich u. s. w.[5]) Vollständige Armuth des Mannes, die es ihm unmöglich macht, seine Frau zu alimentiren, ist nach Einigen ein Scheidungsgrund[6]). Verweigert er die Alimente, so wird er vom Gerichte dazu angehalten[7]). Nach Einigen muß der Mann im Unvermögensfalle sich als Tagelöhner vermiethen, um die Frau zu ernähren[8]).

Die Frau hat die Alimente im Hause — am Tische — des Mannes und kann dieser nicht ohne ihre Einwilligung eine Trennung vom Tische herbeiführen[9]). Dagegen hat die Frau das Recht, wegen schlechter Nachbarschaft oder notorisch schlechter Behandlung das Haus des Mannes zu verlassen, und ist dieser verpflichtet,

---

[1]) Maim. Ischut 12, 2. vergl. Maggid Mischn. Raschi z. Exod. 21, 10. Auch Onkelos übersetzt das. שארה durch זיונה.

[2]) Nachmani z. Exod. das. R. Ascher z. Ket. 107. R. Nissim zu Ket. 47., woselbst die Quelle der Controverse.

[3]) אנא אפלח ואוקיר ואוזין יתכי; vergl. Frankel a. a. O. S. XXXIV.

[4]) Vergl. Ende des vorigen §.

[5]) Ket. 64 b. E. H. 70, 3. — [6]) Maim. das.

[7]) Ket. 77 a. Vergl. Alfasi z. St. u. Bet Joseph 70.

[8]) Tosaf. u. R. Ascher z. Ket. 63 a. Tur u. E. H. 70, 3. Glosse u. Commentat.

[9]) Die Mischna Ket. 64 spricht von dem Falle, daß der Mann der Frau mit deren Einwilligung, die, wie der jer. Talmud z. St. bemerkt, nothwendig ist, die Kost durch einen Dritten verabreichen läßt. Vergl. Tur. u. Bet Jos. 70. E. H. das. 2. Glosse.

ihr die Alimente dorthin zu verabreichen, wohin sie sich begeben hat[1]).

Ist der Mann auf längere Zeit verreist, und die Frau behauptet, er habe ihr keine Alimente zurückgelassen, so alimentirt sie das Gericht aus dem Vermögen des Mannes, jedoch erst nach Verlauf von 3 Monaten vom Tage der Abreise an gerechnet, denn es wird präsumirt, daß der Mann wenigstens für diese Zeit Alimente zurückgelassen hat[2]). Hat sich aber der Mann nach einem häuslichen Zwist böswillig entfernt[3]), oder hat er sich auf eine kurze Reise begeben und ist spurlos verschwunden, so wird die Frau sofort alimentirt[4]). Auch hat die Frau in diesen Fällen das Recht, ohne gerichtliche Assistenz von den liegenden Gütern des Mannes zur Beschaffung von Alimenten zu verkaufen[5]).

Ist der Mann wahnsinnig geworden, so wird ebenfalls die Frau aus seinen Gütern alimentirt[6]).

Der vom Gericht zur Alimentation bestellte Curator der Frau hat sich nur an den Mann zu halten, außer, wenn das Gericht ihm aufgetragen hat, die Alimente als Darlehen der Frau zu reichen, in welchem Falle er sich bei Insolvenz des Mannes auch vom Vermögen der Frau bezahlt machen kann[7]).

Wer die Frau eines Andern in dessen Abwesenheit aus freien Stücken alimentirt, „hat sein Geld einem Hirsche auf's Geweih gelegt[8]).“ Was dagegen die Frau in Abwesenheit des Mannes zu ihrer Alimentirung leiht, ist der Mann zu zahlen verpflichtet[9]).

---

[1]) Glosse zu R. Ascher zu Ket. 107. Ritba bei Bet Jos. a. a. O. nach Ket. 103 a.

[2]) Ket. 107. E. H. 70, 5. 7.

[3]) Mordechai z. Ket. Nr. 267. E. H. das. Glosse z. 5.

[4]) Ritba bei Bet Jos. 70.

[5]) E. H. das. 5. nach Ket. das. Vergl. die Commentat.

[6]) Ket. 48. E. H. das. 6.

[7]) Resp. des רש"בא bei Bet Jos. das. E. H. das. Glosse zu 8.

[8]) הניח מעותיו על קרן הצבי. Ketub. 107. 109. E. H. das. 8.

[9]) E. H. das. nach Ketub. 107 b. Jeb. 75 a.

Selbst wenn Jemand öffentlich davor warnt, seiner Frau etwas auf seinen Namen zu leihen, so ist er dennoch verpflichtet, die Schulden der Frau, die sie nach jener öffentlichen Bekanntmachung zum Zwecke ihrer Alimentirung gemacht hat, zu bezahlen[1]). Die Pflicht der Alimentirung erstreckt sich bis über den Tod des Mannes hinaus und die Alimentirung der Wittwe war in dem alten Formular der Ketuba in folgenden Worten enthalten: „Du sollst wohnen in meinem Hause, und durch alle Tage deines Wittwenstandes aus meinem Vermögen ernährt werden,“ wozu die Judäer (im Gegensatze zu den Jerusalemern und Galiläern) noch hinzufügten: „bis dir die Erben die Ketuba auszahlen werden[2]).“ Dieses Benehmen der Judäer, die Alimentirung der Wittwe von dem Belieben der Erben abhängig zu machen, wird als wenig ehrenhaft getadelt[3]). Die Formel der Jerusalemitaner wurde im Laufe der Zeit die allgemein gebräuchliche[4]). Die Wittwe wird daher von dem Vermögen des Mannes alimentirt, bis sie sich verlobt[5]) oder auch nur ein Versprechen giebt[6]), oder aus freien Stücken, ohne durch Noth dazu veranlaßt zu sein[7]), die Auszahlung ihrer Ketuba fordert[8]).

---

[1]) E. H. das. 12. Glosse nach Resp. רש"בא. — [2]) Mischna Ket. 52.

[3]) Jer. Ket. 4, 14. „Die Leute zu Jerusalem und Galliläa hielten ihre Ehre höher als ihr Geld, die Leute von Judäa das Geld höher als die Ehre.“

[4]) Vergl. Tosaf. zu Ket. 54 a. u. 95 b. Alfasi zu St. Maim. Ischut 18. E. H. 93, 3.

[5]) Maim. das. 18, 1. Vergl. Maggid Mischn. E. H. das. 7.

[6]) Glosse zu E. H. das.

[7]) Vergl. R. Ascher z. Ket. 54. E. H. das. 5.

[8]) Ket. 54 a. Da die nichtbiblischen Pflichten des Mannes, zu welchen die Alimentirung der Wittwe gehört, als sogenannte תנאי כתובה (vergl. § 21. Ende) angesehen werden, so versteht es sich von selbst, daß mit der Auszahlung der Ketuba, wodurch diese ihre Kraft verliert, auch die Bedingungen derselben aufhören. Auffallend ist Raschi, der Gittin 35 a. als Grund angiebt, weil das Fordern der Ket. die Absicht sich zu verheirathen verräth, da selbst, wenn diese Absicht klar zu Tage liegt, die Frau nach Ket. 54. deshalb doch nicht ihre Alimente verliert, bis sie sich verlobt.

Die Erben sind verpflichtet, der Wittwe in derselben Weise die Alimente zu reichen, wie dies bei Lebzeiten des Mannes geschah[1]); auch geht sie allen andern Erben voran, so daß, wenn nicht genügendes Vermögen zur Alimentirung Aller vorhanden ist, für die Wittwe nach muthmaßlicher Berechnung ihrer ferneren Lebensjahre vorweggenommen wird[2]). Der Wille des Erblassers kann hieran nichts ändern, dagegen kann gleich bei der Verheirathung bedingt werden, daß die Wittwe nicht alimentirt werden soll[3]). Jedoch zu Gunsten der Wittwe kann der Erblasser wohl Bestimmungen treffen. So kann er vor seinem Tode bestimmen, daß seine Frau nach seinem Tode unabhängig von der Ketuba alimentirt werden soll, in welchem Falle sie auch durch Auszahlung der Ketuba die Alimentirung nicht einbüßt[4]).

Hat eine Frau ihre Ketuba verkauft oder verpfändet oder das für dieselbe haftende Grundstück[5]) verhypothecirt, gleichviel ob dies bei Lebzeiten oder nach dem Tode des Mannes geschehen ist, so hat sie als Wittwe keine Alimente[6]).

Wenn eine unbemittelte Wittwe 2, eine bemittelte 3 Jahre nach dem Tode des Mannes keine Alimente von dessen Erben gefordert, sondern sich selbst alimentirt hat, so gilt dies als Verzicht auf die Alimente der verflossenen Jahre, es sei denn, daß sie ein Pfand aus dem Vermögen ihres verstorbenen Mannes in Händen oder inzwischen Alimente geliehen hat[7]).

Für die Alimentirung der Frau wurde dem Manne dasjenige,

---

[1]) Ketub. 103.

[2]) das. 43. B. Batra 140. Vergl. Tosaf. an beiden Stellen. Maim Ischut 19, 21. E. H. 93, 4. u. Glosse.

[3]) Maim. das. 13. nach Ket. 68. E. H. das. 3.

[4]) Resp. des Ribesch 480, E. H. das. 6. Eine andere Folge diese Bestimmung vergl. Ende dieses §.

[5]) Vergl. d. Commentat. z. E. H. 83, 8.

[6]) Ket. 54 a. Siehe d. Anm. 8. S. 120.

[7]) Ket. 96. Vergl. jer. Ket. z. St. R. Ascher u. R. Nissim z. St. E. H. das. 14.

was diese durch ihre Handarbeit erwirbt, zugesprochen[1]). Auch was sie über ihre Verpflichtung[2]) erarbeitet, gehört dem Manne, der ihr dafür eine Vergütigung zu geben hat[3]). Wenn die Frau ein Kind stillt, so braucht sie weniger zu arbeiten, und es muß ihr bessere Kost verabreicht werden[4]). Bei einer Zwillingsgeburt ist sie nicht beide Kinder zu nähren verpflichtet[5]). Uebrigens wird auch in allen diesen Beziehungen nach dem Principe: „Die Frau hebt sich mit dem Manne u. s. w." der verschiedene Gebrauch in den beiderseitigen Familien zu Gunsten der Frau berücksichtigt[6]). Auch hat die Frau das Recht, was sie durch ihre Handarbeit erwirbt, für sich zu behalten, indem sie auf die Alimente verzichtet[7]), in welchem Falle sie nicht einmal zur Besorgung des Hauswesens gezwungen werden darf[8]). Der Mann aber hat nicht das Recht, sich von der Pflicht der Alimentirung zu befreien, indem er der Frau ihren Verdienst überläßt[9]).

Auch die Wittwe ist verpflichtet, den Erben für die Alimente dieselben Dienste wie dem Manne zu leisten[10]), mit Ausnahme derjenigen, welche die Frau dem Manne nur aus Liebe gewährt[11]). Hat jedoch der Erblasser auf seinem Sterbebette befohlen, daß ihr die Alimente unabhängig von ihrer Ketuba verabreicht werden sollen, so können nach Einigen die Erben auf die Leistungen der Wittwe keine Ansprüche erheben[12]).

---

[1]) Ket. 47. — [2]) S. oben § 21.

[3]) Nedar 65a. Ket. 64b.

[4]) das. 69. E. H. 80, 11.

[5]) Tur 80 nach jer. Ket. c. 6. Vergl. Alfasi z. Ket. 65. E. H. das. 13 u. Comment.

[6]) Ket. 61. Tur das. E. H. das. 10.

[7]) Ket. 47. 58.

[8]) Vergl. Tosaf. u. R. Ascher z. Ket. 63a. E. H. 80, 15. Glosse u. Commentat.

[9]) das. 58, da die Frau gesetzlich zu keiner Gegenleistung verpflichtet ist, und diese nur zur Vermeidung häuslichen Zwistes eingerichtet worden ist.

[10]) Ket. 95. E. H. 95, 1 f. — [11]) Ket. 96. E. H. das. 3.

[12]) Resp. Ribesch 480. E. H. 93, 6.

§ 23. 2. Bekleidung.

Die Verpflichtung, die Frau mit Kleidern zu versehen, ist nach Einigen biblisch[1]), nach Andern in der Alimentirung mit inbegriffen[2]). In die Ketuba ist diese Verpflichtung nicht aufgenommen. Die Bekleidung richtet sich nach den Vermögensverhältnissen, nach Ort und Zeit[3]). Nach dem Prinzip: die Frau hebt sich mit dem Manne, ist dieser verpflichtet, seiner Frau, selbst wenn sie aus einem armen Hause stammt, nach seinen Vermögensverhältnissen Kleider zu verabreichen[4]). Auch an Schmuck darf er es ihr nicht fehlen lassen, und richtet sich dieser ebenfalls nach Vermögen, Ort und Zeit[5]). Völlige Armuth des Mannes, die es ihm unmöglich macht, seine Frau zu bekleiden, giebt einen Scheidungsgrund ab[6]).

Auch die Wittwe muß von den Erben in derselben Weise, wie beim Leben des Mannes, Kleidung erhalten und treten hierbei dieselben Bestimmungen wie bei der Alimentirung ein[7]).

§ 24. 3. Wohnung.

Diese Verpflichtung findet sich in dem Ketubaformular der Mischna in folgenden Worten: „Du sollst wohnen in meinem Hause ..... alle Tage deines Wittwenstandes[8]);“ die Wohnung beim Leben des Mannes wurde als selbstverständlich nicht in die Ketuba eingeschrieben, was darauf hinweist, daß man diese Pflicht für biblisch oder inbegriffen in der Alimentirung ansah.

Jeder Mann ist verpflichtet, seiner Frau eine angemessene

---

[1]) Maim. Ischut 12, 2.
[2]) Nachmani R. Nissim z. Ket. 47. 58.
[3]) Ket. 64b. Maim. Ischut 13, 2.
[4]) Maim. das. 5.
[5]) Maim. das. 4. nach Ketub. 107 u. 64 b.
[6]) Maim. das. 5. E. H. 73, 5.
[7]) Maim. 18, 2 nach Ketub. 95. E. H. 94, 1.
[8]) Mischna Ketub. 52b.; vergl. § 21, daß die Pflicht von der Verschreibung unabhängig ist.

Wohnung mit Möbeln und Hausgeräthen anzuweisen[1]). Die Frau kann sich der Aufnahme der Schwiegermutter, der Schwägerin oder eines sonstigen Verwandten in die Wohnung widersetzen, wenn ihre Behauptung, daß der häusliche Friede durch dieselben gestört werde, begründet ist[2]). Auch wenn die Frau begründete Einwendungen gegen die Nachbarschaft vorbringt, muß der Mann, selbst wenn er nicht darauf reflectirt, die Wohnung ändern. Jene Formel in der Ketuba verpflichtet auch die Erben des Mannes, der Wittwe desselben Wohnung zu geben, und zwar muß ihr dieselbe wie beim Leben des Mannes mit denselben Möbeln und derselben Bedienung überlassen bleiben[3]). Hat jedoch der Mann bei längerer Anwesenheit gewöhnlich eine Aenderung in der Bedienung eintreten lassen, so können die Erben dieselbe auch jetzt vornehmen[4]).

Die Wittwe hat nicht das Recht, die von den Erben ihr gegebene Wohnung zu vermiethen[5]).

Ist das Haus des Erblassers so beschränkt, daß die Erben zu dessen Lebzeiten außerhalb desselben zur Miethe wohnen mußten, so können diese selbst ihre Wohnung beziehen, müssen aber der Wittwe eine andere anweisen[6]).

Wenn das von der Wittwe bewohnte Haus unbewohnbar geworden ist, so brauchen es die Erben nicht herstellen zu lassen, sondern miethen ihr eine andere Wohnung[7]). Die Wittwe kann

---

[1]) Ket. 64 b. jer. Ket. c. 5. Tosifta c. 5. Ketub. 107. Maim. 13, 3. E. H. 73, 1.

[2]) Dieses ist eine Festsetzung der Gaonim Resp. des R. Meïr aus Rothenburg 81. Glosse z. R. Ascher. Ket. 107. Maim. 13, 14.

[3]) Ket. 103. E. H. 94, 5.

[4]) E. H. das. 1. Glosse.

[5]) Resp. des רש"בא bei Darke Mosche zu Tur 94. E. H. das.

[6]) Ket. 54. Vergl. R. Ascher z. St. u. Tur. 94., eine Meinung, daß selbst wenn Raum im Hause ist, der Wittwe eine Wohnung außerhalb desselben angewiesen werden kann. E. H. das.

[7]) Ket. 103. E. H. das. 2.

auch aus sittlichen Motiven (so wenn sie und die Erben, die nicht ihre Kinder sind, in noch jugendlichem Alter stehen) nicht in der früheren Wohnung bleiben wollen. In diesem Falle müssen ihr die Erben vollständige Alimentirung dorthin zukommen lassen, wohin sie sich begeben hat. Geht sie dagegen aus Anhänglichkeit in ihres Vaters Haus zurück, so brauchen die Erben ihr nur die Kosten gemeinschaftlicher Alimentirung zu geben[1]).

Auch sind die Erben verpflichtet, alle Abgaben, die der Mann für sie entrichtet hat, zu bezahlen[2]).

Hinsichtlich des Wohnortes folgt die Frau dem Manne[3]). Will dieser später nach einem andern Orte übersiedeln, so muß die Frau ihm auch dahin folgen, aber nur in demselben Reiche und wo dieselbe Sprache gesprochen wird[4]). Dagegen ist sie nicht verpflichtet, ihm zu folgen, wenn der bisherige Wohnort eine kleine Stadt war und er in eine große übersiedeln will oder umgekehrt, da im ersteren Falle die ungesunde Athmosphäre[5]), in letzterem die größere Unbequemlichkeit geltend gemacht werden kann[6]). Wenn sich Landsleute in einem fremden Lande heirathen, so ist die Frau berechtigt, von ihrem Manne zu fordern, mit ihr in die gemeinschaftliche Heimath zurückzukehren[7]). Wenn der Mann an dem Wohnorte keine Nahrung finden kann, so muß nach Einigen die Frau ihm überall hin folgen, wo er dieselbe finden zu können glaubt, doch ist sie in keinem Falle verpflichtet, ein unstätes, umherziehendes Leben zu führen[8]).

---

[1]) Ket. das. Nach Tosaf. z. St. scheint der Unterschied sich nur auf Licht, Beheizung u. dergl. zu erstrecken, nach Maim. 18, 4. jedoch auch auf die Kost. E. H. das. 6.

[2]) Tur. u. E. H. das. 7.

[3]) Ket. 110. Tosifta u. jer. Ket. c. 13.

[4]) Ket. das. Resp. des R. Meïr aus Rothenburg bei Darke Mosche zu Tur. 75.

[5]) Vergl. Raschi zu Ket. das. — [6]) Ket. das. E. H. 75, 1.

[7]) Vergl. R. Ascher z. Ket. 110b. E. H. das. Glosse.

[8]) Resp. des Ribesch Nr. 81. E. H. das. Glosse u. Commentat.

Bei einem Wechsel des Wohnortes kann die Frau dieselbe häusliche Einrichtung wie am früheren Wohnorte verlangen, und kann der Mann dieselbe nicht ohne ihre Einwilligung vergrößern[1]).

Palästina hat vor andern Ländern und Jerusalem vor andern Städten den Vorzug, so daß der Mann von seiner Frau, wenn sie nicht, ohne ihre Ketuba zu erhalten, geschieden sein will, fordern kann, mit ihm dorthin zu ziehen, ebenso die Frau vom Manne, entweder dies zu thun oder ihr den Scheidebrief mit der Ketuba zu geben. Dagegen kann keiner der Gatten den andern zwingen, von Palästina nach einem andern Lande oder von Jerusalem nach einer andern Stadt zu ziehen[2]).

§ 25. 4. Ehelicher Umgang.

Diese Verpflichtung wird allgemein für biblisch anerkannt[3]). Sie richtet sich aber nach der Gesundheit und dem Gewerbe oder der Beschäftigung des Mannes[4]).

Wenn der Mann aus Haß seiner Frau den ehelichen Umgang versagt, so wird er in Geldstrafe genommen und zwar so, daß zu ihrer Ketuba wöchentlich ein Gewisses hinzugefügt wird[5]); auch kann die Frau auf sofortige Scheidung antragen[6]).

---

[1]) Ket. das. Mischna vergl. Raschi. E. H. das. 2.

[2]) Ket. das. In Tosaf. z. St. ist davon die Rede, daß jener Vorzug Palästina's heute keine Geltung mehr habe. Es wird aber nirgends sonst dieser Meinung Erwähnung gethan. Weder R. Ascher noch Tur u. Bet Jos., die sonst immer die Meinung der Tos. wenigstens erwähnen, führen diese Stelle an. Bet Joseph führt sogar eine ähnliche Meinung von Salomon Zemach an, die auch E. H. 75, 5. angeführt ist, ohne Tosaf. dabei zu erwähnen. Tur 75 ist geradezu anderer Ansicht: נראה שאין חילוק בין בזמן הזה לזמן הבית כסתמא דמתני'.

[3]) Tos. Ket. 47 b. Maggid Mischn. z. Maim. Ischut 12, 1.

[4]) Ket. 61 b.

[5]) Ket. 63. 64.

[6]) E. H. 77, 1. Ob auch er sich ohne ihre Einwilligung von ihr scheiden kann, indem er ihr die Ket. auszahlt; vergl. E. H. 77, 1. Glosse.

Verweigert die Frau dem Manne den ehelichen Umgang[1]), indem sie unüberwindliche Abneigung vorschützt und Scheidung ohne Ketuba[2]) verlangt, so steht es im Belieben des Mannes, ob er ihr den Scheidebrief geben will[3]). Die Ketuba verliert sie in jedem Falle, und selbst von ihrem Eingebrachten nimmt sie nur das noch Vorhandene mit, indem der Mann in diesem Falle von der Dafürhaftung entbunden wird[4]). Ist aber die Absicht, den Mann zu kränken, das Motiv ihrer Weigerung, so läßt das Gericht sie warnen, daß sie im Beharrungsfalle ihre Ketuba verliere, außerdem wird sie öffentlich beschämt. Fruchtet auch dieses nichts, so begiebt sich das Gericht selbst zu ihr und sucht sie zur Ordnung zurückzuführen. Gelingt es nicht, so verliert sie Alimentation und Ketuba und muß Alles, was von des Mannes Vermögen in ihren Händen sich befindet, herausgeben, den Scheidebrief aber erhält sie erst nach 12 Monaten[5]). Was sie während dieser Zeit erwirbt, gehört ihr selbst, aber der Mann hat noch immer den Nießbrauch ihrer Paraphernen und auch die aus diesem Rechte hervorgehende Pflicht der Auslösung aus Gefangenschaft. Ebenso muß er sie im Todesfalle beerdigen lassen, weil er noch immer ihr Erbe bleibt. Aendert sich innerhalb dieser Zeit ihre Gesinnung, so erlangt sie das Recht auf ihre Ketuba wieder, nach dieser Zeit muß eine neue Ketuba ausgestellt werden. Will ihr der Mann innerhalb dieser Zeit den Scheidebrief geben, so hat sie Alles wie jede andere Frau, selbst ihre Ketuba zu fordern[6]).

Begründet die Frau ihren Widerwillen durch den unmoralischen Lebenswandel oder die lüderliche Verschwendung ihres Mannes, so tritt das sogenannte „Rescript des Gelehrtencollegiums“ דינא דמתיבתא in Kraft. Es wird nämlich keiner der Gatten zur

---

[1]) Ket. 63. — [2]) Vergl. Raschi das. Glosse z. E. H. 77, 2.
[3]) Tos. R. Ascher z. Ket. das. b. Dagegen Maim. 14, 8.
[4]) Maim. das. nach einer Version Ket. das.
[5]) Ketuba 64b.
[6]) Vergl. R. Ascher u. R. Nissim zu Ket. das. Tur E. H. 77.

Scheidung gezwungen, sondern bleibt dieselbe ihrem Belieben anheimgegeben[1]), im Scheidungsfalle muß die Frau aber Alles herausgeben, was sie vom Vermögen des Mannes hat, und dieser muß für die eingebrachte Mitgift aufkommen und die vorhandenen Paraphernen herausgeben[2]).

§ 26. 5. Heilung.

Der Mann ist verpflichtet, bei Erkrankung der Frau für Arzt und Heilmittel zu sorgen[3]). Obgleich nach früherem Rechte dem Manne freistand, bei langwierigem Kränkeln der Frau sich ohne ihre Einwilligung von ihr zu scheiden[4]), so wird eine solche Handlungsweise doch schon in sehr früher Zeit als unmenschlich gemißbilligt[5]). Die Pflicht des Heilenlassens ist inbegriffen in der Alimentirung, daher liegt sie auch den Erben insofern ob, als diese der Wittwe bei einer ernstlichen Krankheit Arzt und Heilmittel schaffen müssen[6]).

§ 27. 6. Auslösung aus Gefangenschaft.

Diese Verpflichtung gehört zu den „Bedingungen" der Ketuba und lautet in dem alten Formular der Mischna wie folgt: „Wenn du wirst gefangen werden, werde ich dich auslösen und dich wieder als meine Frau zurückbringen." Die Priester, die eine in Gefangenschaft gerathene Frau weder heirathen, noch behalten dürfen, schrieben gewöhnlich: „.... und dich in deine Heimath zurückbringen[7])." Bei den durch die häufigen Einfälle der Beduinen

---

[1]) Hierin folgt man dem דינא דמתיבתא nicht; siehe die nächste Anm.

[2]) Vergl. Alfasi z. Ket. 63, woselbst diese Verordnung vollständig angeführt. Vergl. Mordechai zu Ketub. Nr. 183. Resp. des R. Meïr aus Rothenburg 442. 443. 946; besonders das interessante Resp. 1021.

[3]) Ket. 51 a. Maim. Ischut 14, 17. E. H. 79, 1.

[4]) Ket. das. Maim. das.

[5]) Vergl. Sifri zu Deuter. 21, 14. Rabed bei Bet Jos. 79. Maim. das. E. H. das. 3.

[6]) Ket. 52 b. E. H. das. 1. — [7]) Ketub. 51.

unsichern Zuständen des Orients mußte eine solche Vorsicht getroffen werden, doch hat sie auch das mittelalterliche Europa nicht als überflüssig erscheinen lassen[1]).

Bei der im Allgemeinen bei jedem Gefangenen der Gemeinde, der dieser angehört, zur Pflicht gemachten Auslösung, gilt die Bestimmung, daß man für keine Gefangenen mehr Lösegeld gebe, als der Preis eines Sclaven von der Gestalt und Person des betreffenden Gefangenen beträgt[2]), um nämlich nicht die Räuber durch den großen Gewinn zu ferneren Räubereien anzuspornen. Bei der in Gefangenschaft gerathenen Frau fällt diese Rücksicht weg, und ist der Mann nach Einigen sogar verpflichtet, seine Frau mit seinem ganzen Vermögen, wenn es nicht anders möglich ist, auszulösen[3]).

Auch nach früherem Rechte[4]) ist es dem Manne nicht gestattet, sich, wenn seine Frau in Gefangenschaft geräth, von ihr zu scheiden und ihr die Ketuba zur Verfügung zu stellen, sondern das Gericht zwingt ihn, sie auszulösen, selbst wenn das Lösegeld die Ketuba um das Zehnfache übersteigen und sein ganzes Vermögen in Anspruch nehmen sollte[5]). Jedoch gilt dies nur bei der ersten Gefangenschaft, während bei der zweiten der Mann nicht mehr gezwungen werden kann, sie auszulösen[6]).

Ist der Mann abwesend, so löst das Gericht die Frau aus mit dem Vermögen des Mannes[7]).

---

1) Vergl. Frankel, Monatschrift. II. Jahrg. Die Gemeindeordnung nach talm. Rechte.

2) Gittin 45 a.

3) Vergl. R. Ascher z. Ket. 52 b. E. H. 78, 2. Glosse u. Comment. Jore Dea 252, 4. u. ש״ך z. St.

4) Bekanntlich bedarf es nach späterem Rechte zur Scheidung der Einwilligung der Frau. S. oben S. 66.

5) Ket. das. E. H. das. 2.

6) Ket. das.; vergl. Raschi u. R. Ascher z. St. Ob sie auf Scheidung mit Ketuba beantragen kann, vergl. die Commentat. z. E. H. das. 3.

7) Maim. Ischut 14, 20. nach Ket. 48. E. H. das. 4.

Sind beide Gatten in Gefangenschaft, so soll das Gericht aus Sittlichkeitsrücksichten zuvörderst die Frau auslösen[1]). Für die Verpflichtung der Auslösung ist dem Manne der Nießbrauch der Paraphernen gestattet worden[2]). Doch kann weder der Mann, indem er auf denselben verzichtet, von dieser Pflicht sich befreien, noch die Frau die Nutznießung für sich behalten, indem sie den Mann von der Pflicht befreit, da hierbei die Sittlichkeit berücksichtigt wird[3]). Aus demselben Grunde ist der Mann, auch wenn die Frau keine Paraphernen mitgebracht hat, dennoch zur Auslösung verpflichtet[4]).

§ 28. 7. Beerdigung.

Der Mann ist verpflichtet, seine verstorbene Frau beerdigen zu lassen. Für diese Verpflichtung erbt er die Mitgift der Frau[5]).

Keiner der Gatten ist berechtigt, an dieser Bestimmung, selbst mit Einwilligung des andern, etwas zu ändern[6]). Auch wenn die Frau keine Mitgift mitgebracht hat, ist er zur Bestattung verpflichtet[7]).

Dieselbe richtet sich nach den Gebräuchen des Ortes[8]) und dem Vermögen des Mannes; doch soll selbst der Arme Alles aufbieten, um seiner Frau ein anständiges Leichenbegängniß zu bereiten[9]). Der Wohlhabende muß die Frau nach seinen Vermögensverhältnissen, und wenn verschiedener Gebrauch in den

---

1) Vergl. Horiot 13a. Jore Dea 252, 8. 10.

2) Ket. 47 b.

3) Vergl. Tosaf. Ket. das. u. B. Batra 49 b. E. H. 69, 5; 78, 1.

4) Ketub. das.

5) Ket. das.; vergl. Tos. z. St. Maim. Ischut 14, 23. E. H. 89, 1.

6) R. Nissim z. Ket. das.; vergl. die Commentat. z. E. H. 89, 1.

7) Resp. des Maharil 64. nach Ket. 67. Mischna.

8) Maim. das.; vergl. Maggid Mischn. E. H. das.

9) Mischna Ketub. 46., wo R. Jehuda (aus dem 2. Jahrh. nach d. gew. Zeitrechnung) die Norm aufstellt, daß selbst der Arme nicht weniger als zwei Flötenspieler und Eine (Tur 89) Trauerfrau bestellen solle. S. dagegen Frankel a. a. O. S. 37. Anm. 6.

beiden Familien bei Leichenbegängnissen vorhanden ist, auf die ehrenvollere und pomphaftere Weise beerdigen lassen[1]).

Weigert sich der Mann, und ein Anderer übernimmt die Kosten der Beerdigung, so können dieselben durch das Gericht vom Manne eingezogen werden[2]).

Ist der Mann abwesend, so beerdigt sie das Gericht aus dem Vermögen des Mannes[3]).

Die Wittwe muß von ihren, nicht von des Mannes Erben beerdigt werden[4]).

Die übrigen in die Ketuba aufgenommenen Verpflichtungen des Mannes gehören, wie כתובת בנין דכרין, zum Theil in's Erbrecht, von dem wir hier absehen, zum Theil, wie מזנות הבנות, in's Hausrecht, wo sie besprochen werden sollen. Von den Verordnungen über die Ehescheidung sehen wir, da dieselben nicht zur bestehenden Familie gehören, hier ebenfalls ab.

§ 29. Pflichten der Eltern gegen die Kinder.

Die gesetzlichen[5]) Pflichten der Eltern sind: 1. Beschneidung des Sohnes; 2. die Auslösung des Erstgebornen; 3. der Unterricht; 4. die Anleitung zu einem Handwerke und nach Einigen auch 5. der Unterricht im Schwimmen[6]). Zur Alimentirung der Kinder ist der Vater[7]) gesetzlich nur bis diese das sechste oder siebente Jahr erreicht haben, verpflichtet. Weigert er sich, sie bis dahin zu ernähren, so alimentirt sie das Gericht aus seinem Vermögen[8]). Nachdem die Kinder das siebente Jahr erreicht haben,

---

[1]) Ket. 48. nach dem bekannten Grundsatze: Die Frau hebt sich mit dem Manne u. s. w.

[2]) Maim. 14, 24. nach jer. Ket. c. 4 u. c. 13; vergl. jedoch R. Nissim das.

[3]) Ket. 48. E. H. das. 3.

[4]) Vergl. Tosaf. z. Ketub. 95. Glosse des R. Abr. ben David zu Maim. 18, 6. E. H. das. 4.

[5]) S. oben S. 75 f. — [6]) Kidd. 29. 30.

[7]) S. oben S. 74 f. — [8]) Ket. 65.

wird die Pflicht der Alimentirung der Kinder bis zu deren Großjährigkeit eine moralische. Daher kann die Obrigkeit nur mahnend und warnend, nicht executiv einschreiten. Wenn die Warnungen nicht fruchten, dann kann zwar das Gericht die Execution vollstrecken, aber nicht unter dem Titel der Alimentirung, sondern unter dem der Almosenspendung[1]).

Ist der Vater auf längere Zeit verreist, so alimentirt das Gericht die Kinder aus seinem Vermögen[2]).

Ist der Vater wahnsinnig geworden, so werden die Kinder bis zu ihrer Großjährigkeit aus seinem Vermögen alimentirt[3]).

Auch das uneheliche Kind muß von dem sich dazu bekennenden Vater alimentirt werden[4]).

Ferner ist der Vater verpflichtet, den Kindern auch Kleidung und Wohnung mit Möbeln und Hausgeräthen, zwar nicht nach seinen Vermögensverhältnissen, wie bei der Frau[5]), aber doch ihren Bedürfnissen entsprechend, zu beschaffen, und treten hierbei dieselben Bestimmungen wie bei der Alimentirung in Kraft[6]).

Mit dem Tode des Vaters erhalten die Söhne das Recht auf die Erbschaft und die Töchter auf Alimentirung bis zu ihrer Verheirathung oder Großjährigkeit[7]). Zu letzterem verpflichtet sich der Vater in der Ketuba und lautet die diese Verpflichtung enthaltende Formel in dem alten Formular der Mischna, wie folgt: „Die weiblichen Kinder, die du von mir haben wirst, sollen in meinem Hause wohnen und aus meinem Vermögen ernährt werden

---

1) Ket. 49. E. H. 71, 1.

2) Ket. 45a. Die verschiedenen Meinungen über das Alter der Kinder in diesem Falle vergl. bei Bet Jos. z. Tur. 71. E. H. das. 2 u. Glosse.

3) Ket. das., weil angenommen wird, daß er gewiß, wenn er gesund gewesen wäre, seine Kinder bis zur Großjährigkeit alimentirt hätte; vergl. R. Nissim z. St. Tur u. E. H. das. 3.

4) Resp. des R. Ascher 17, 7. E. H. das. 4.

5) Vergl. oben § 21 ff.

6) E. H. 73, 6. nach Ket. 67a. פרנסה בכלל מזונות.

7) Ket. 53b.

bis zu ihrer Verheirathung." Diese Verpflichtung bezieht sich auf die Alimentirung der Töchter nach dem Hinscheiden des Vaters[1]).

Hierbei treten dieselben Bestimmungen, wie bei der Alimentirung der Wittwe ein, mit dem Unterschiede, daß diese nach dem Range der Familie die Tochter nur nach Bedürfniß alimentirt wird[2]).

Mit besonderem Nachdrucke wird unter den Elternpflichten der Unterricht hervorgehoben und soll das Gericht den Vater, der sich weigert, seinem Sohne einen Lehrer zu halten, dazu zwingen[3]). Bis zum fünften und bei schwachen Kindern bis zum sechsten Jahre soll der Vater selbst das Kind allmälig für die Schule vorbereiten[4]).

§ 30. Rechte der Eltern.

Es liegt im Wesen der patriarchalischen Zeit, daß dem Vater ein größeres Recht über die Kinder eingeräumt wird. Ein in diesen Verhältnissen begründetes Gesetz ist das vom Verkaufe der Tochter zur Magd. Geht man auf dasselbe genau ein, so stellt sich ein ganz eigenthümliches Verhältniß heraus. Die Stelle lautet im mos. Gesetze folgendermaaßen: „Wenn Jemand seine Tochter als Magd verkauft, so soll sie nicht austreten, wie die Knechte austreten. Mißfällt sie ihrem Herrn, so daß er sie nicht (für sich) bestimmt, so soll er ihre Auslösung veranlassen; einem ausländischen Volke hat er nicht das Recht, sie zu verkaufen, da er treulos gegen sie gehandelt hat. Bestimmt er sie für seinen Sohn, nach der Weise der Töchter soll er ihr thun. Nimmt er sich eine Andere, so darf er jener an Kost, Kleidung und ehelicher Pflicht nichts entziehen. Thut er ihr diese Drei nicht, so zieht

---

[1]) Ketub. 49. Maim. 19, 10. E. H. 112, 1.

[2]) Maim. das. E. H. das. 6. nach Ket. 87 a. Auch gehört, was die Tochter erwirbt, nicht den Erben, sondern ihr selbst. Ket. 43 a.

[3]) Jore Dea 245, 4. Glosse.

[4]) Succa 42 a. B. Batra 21; vergl. Tosaf. das. Maim. Talm. Thora 2, 2. Jore Dea das. 5. 8.

sie umsonst aus, ohne Entgelt[1])." Hier ist offenbar von keinem eigentlichen Dienstverhältnisse die Rede. Es wird vorausgesetzt, daß der Käufer sie für sich zur Frau bestimmt hat, und der Fall angenommen, daß er, weil sie ihm mißfällt, die Gesinnung ändert[2]), wo er dann nicht das Recht haben soll, sie anderweitig zu verkaufen. Wir haben hier eben ein Gesetz vor uns, das auf einer Sitte beruhte, die von den Nachbarvölkern in das israelit. Volk eingedrungen war und indem patriarchalischen Geiste einen Anhaltspunct fand[3]). Die Gesetzgebung wollte diese Sitte beseitigen und setzte fest, daß die Gekaufte entweder 6 Jahre diene und dann frei ausgehe[4]), oder sie wurde mit ihrer Einwilligung die rechtmäßige Gattin des sie Kaufenden oder seines Sohnes[5]). Mit dem Zurücktreten der patriarchalischen Verhältnisse verlor sich auch dieses Verhältniß allmälig und hatte zur Zeit des zweiten Tempels bereits ganz aufgehört[6]).

Die Rechte, die in der spätern Zeit dem Vater über seine Tochter während des Kindes- und Mädchenalters zugestanden wurden, werden in der Mischna folgendermaaßen zusammengefaßt: Er kann sie in den drei bestehenden Formen verloben, jedoch soll dies nicht ohne ihre Einwilligung geschehen[7]). Das Kidduschingeld fällt dem Vater zu. Ihm gehört, was sie findet und durch Händearbeit erwirbt. Er kann ihre Gelübde lösen und einen

---

[1]) Exod. 21, 7—12.

[2]) שלא נשאה חן בעיניו לכונסה Mechilta z. St.

[3]) Siehe oben S. 63 ff.

[4]) Deuter. 15, 12.

[5]) Vergl. Kidd. 18. 19. Maim. Abadim 4, 2. 8. 9. Nach dieser Auffassung erklärt sich auch, daß das Gesetz nur vom Verkaufen der Tochter und nicht des Sohnes spricht, was, wenn von einem wirklichen, dem Vater über die Freiheit seines Kindes zustehenden Rechte die Rede wäre, nothwendig hätte der Fall sein müssen, da die mos.-talm. Lehre keinen Unterschied macht zwischen Tochter und Sohn in den rechtlichen Beziehungen den Eltern gegenüber.

[6]) Gittin 65. Erachin 29. Kidd. 69. Maim. Abadim 1, 10.

[7]) Kidd. 41; vergl. § 9.

Scheidebrief für sie in Empfang nehmen[1]). Doch steht ihm nicht der Nießbrauch dessen zu, was ihr als Erbschaft von mütterlicher Seite zufällt[2]).

Sobald die Tochter die Vollreife erlangt[3]), oder, wenn auch noch unmündig, vom Vater einmal förmlich vermählt, aber verwittwet oder geschieden worden ist, hören diese Rechte auf[4]). Wenn aber die Tochter auch nach ihrer Vollreife am Tische des Vaters alimentirt wird, so gehört auch dann noch, was sie findet oder erwirbt, dem Vater[5]).

Auch was der Sohn findet oder erwirbt, gehört dem Vater, wenn er von diesem alimentirt wird; ernährt er sich aber selbst, so gehört es ihm selbst, ohne Unterschied, ob er mündig ist oder nicht[6]). Der Vater hat auch das Recht, dem Sohne die Nasiräerpflicht aufzuerlegen[7]).

§ 31. Pflichten der Kinder.

Die Kindespflichten werden nach mos.-talm. Lehre in Pflichten der Ehrfurcht (מורא) und in Pflichten der Verehrung (כבוד) getheilt[8]). Die ersteren sind negativer Art und werden in ihren Hauptzügen als folgende zusammengefaßt: Man soll sich nicht an den Platz des Vaters in der Raths- oder Volksversammlung stellen, nicht sitzen auf dem für die Eltern im Hause bestimmten Platze, niemals ihren Worten widersprechen, nicht einmal bei einem Streite derselben mit Andern ihnen in ihrer Gegenwart Recht geben, sie nicht bei ihrem Namen rufen[9]).

Selbst wenn man sie eine gesetzwidrige Handlung begehen sieht, soll man zu ihnen nicht sagen: „Ihr habt dies oder jenes

---

[1]) Mischna Kidd. 46 b. — [2]) das.
[3]) Vergl. § 32.
[4]) Kidd. 79. Ket. 43 b. u. sonst.
[5]) B. Mezia 12. Choschen Hammischpat 270, 2.
[6]) das. — [7]) Sota 23.
[8]) Den Grund dieser Eintheilung siehe oben S. 79.
[9]) Kidd. 31 b. Maim. Mamrim 6, 3. Jore Deah 240, 2.

Gebot übertreten," sondern: „Schreibt das Gesetz nicht so und so vor?[1])." Selbst offenbare Kränkungen und öffentliche Beleidigungen sollen mit Geduld ertragen und den Eltern kein böses Wort darüber gesagt werden[2]).

Die Pflichten der Ehrfurcht dagegen sind positiver Art. Man soll den Eltern Speise, Trank und Kleidung reichen, und zwar, wenn sie arm sind, aus eigenem Vermögen und soll sogar das Gericht den sich weigernden Sohn dazu zwingen[3]). Bei Erfüllung dieser Pflicht soll man den Eltern stets freundlich begegnen und sie in keiner Weise fühlen lassen, daß ihnen Wohlthaten erwiesen werden[4]). Der Sohn soll stets auf die Ehre seines Vaters bedacht sein, vor ihm sich erheben, ihm bei jeder Gelegenheit den Vorrang geben, selbst wenn der Sohn eine höhere Stellung einnimmt[5]). Wenn die Eltern dem Kinde einen noch so großen Schaden zufügen, darf es sie nicht beleidigen, kann sie aber darüber vor Gericht fordern[6]).

Im Allgemeinen sind Vater und Mutter den Pflichten der Kinder gegenüber gleich zu achten[7]), bei einer Collision hat jedoch der Vater den Vorzug, da die Ehefrau ebenfalls den Gatten ehren muß. Sind aber die Eltern geschieden, dann steht es in dem Belieben des Kindes, wem es den Vorzug geben will[8]).

Die Pflicht der Ehrfurcht bezieht sich auch auf Stief-, Schwieger- und Großeltern[9]).

---

[1]) Kidd. 32. Jore Deah das. 11.

[2]) Vergl. oben S. 80.

[3]) das. u. jer. Pea 1. Kidd. 1. Jore Dea 240, 4. 5. u. Glosse.

[4]) Siehe oben S. 80 f.

[5]) babli u. jer. das. Jore Deah das. 6. 7.

[6]) Maim. a. a. O. 6. J. D. das. 8. Glosse. Das röm. Recht hat hier wegen der patria potestas eine andere Norm; vergl. L. 2. und L. 6. D. 2. 4.

[7]) Jore Deah das. 9. Glosse.

[8]) Kidd. das. J. D. das. 14.

[9]) Ket. 83; vergl. Tur u. Jore Deah das. 21. 22. u. Glosse.

Die Ehrfurcht vor den Eltern soll auch nach ihrem Tode fortdauern, auch dann soll man nur mit größter Eherbietung von ihnen reden[1]).

§ 32. Mündigkeit.

Das mos.-talm. Recht nimmt sowohl in religiöser als in rechtlicher Beziehung beim männlichen Geschlechte das zurückgelegte dreizehnte Jahr als Pubertätstermin an. Der bis dahin קטן „Kleiner" genannte wird jetzt גדול „Großer." Doch treten hierbei noch folgende Bestimmungen hinzu. Sind mit dem dreizehnten Jahre die Pubertätszeichen[2]) noch nicht erschienen, so bleibt der Betreffende קטן unmündig bis zu neunzehn Jahren und elf Monaten, wenn sich nicht Zeichen der Unmännlichkeit (Impotenz) einstellen. Ist dies der Fall, so wird er mit dem Augenblicke der Erscheinung derselben mündig, gilt aber für impotent (סרים). Fehlen auch dann noch beiderlei Zeichen, so bleibt er unmündig bis zu seinem fünfunddreißigsten Jahre. Erscheinen auch dann noch keine Zeichen, so ist er mündig, aber impotent.

Beim weiblichen Geschlechte galt schon das zurückgelegte zwölfte Jahr als Pubertätstermin. Die bis dahin קטנה „Kleine" genannte wird jetzt נערה „Mädchen." Doch ist auch hier das Erscheinen der Pubertätszeichen nothwendig. Fehlen diese, so bleibt sie bis zum zwanzigsten Jahre unmündig. Erscheinen in diesem Jahre Zeichen der Unweiblichkeit, so ist sie mündig und heißt אילונית „Unweibliche[3])." Ist dies nicht der Fall, so bleibt sie unmündig, eventuell bis zu ihrem fünfunddreißigsten Jahre. Stellen sich auch in diesem keinerlei Zeichen ein, so gilt sie in jedem Falle für unweiblich, ist aber mündig[4]).

---

[1]) Kidd. das. Jore Dea das. 9.

[2]) Vergl. Niddah 47—49. Maim. Ischut 2, 6—8. 11. 13. 14.

[3]) Mit einer solchen darf eine Ehe nicht eingegangen werden; vergl. § 2. S. 87.

[4]) Nidda das. Maim. das. 1—10.

Von dem Tage, an welchem die Pubertätszeichen erscheinen, heißt sie sechs Monate lang נערה. Nach Ablauf derselben wird sie בוגרת genannt und ist vollkommen selbständig.

Im Allgemeinen ist die Mündigkeit auch von der physischen Entwickelung abhängig, doch wird gewöhnlich das Alter allein für genügend erachtet und nach den Pubertätszeichen nicht geforscht[1]).

---

[1]) Vergl. Nidda 46. Orach Chajim Glosse zu 55, 5. und 199, 10. vergl. jedoch Magen Abraham z. St. Frankel, Grundlinien S. XXVIII. Anmerk. 11 u. der gerichtliche Beweis S. 260 f.

Breslau. F. W. Jungfer's Buchdruckerei.

Druckfehler-Berichtigungen.

Seite 3,	Zeile 7	von unten:	ʼΕριχ θόνιος	lies:	ʼΕριχθόνιος.
„ 3,	„ 6	„ „	νομο θετεῖ	„	νομοθετεῖ.
„ 10,	„ 10	„ „	in tropischer	„	In tropischer.
„ 15,	„ 16	„ „	Satew-zan	„	Sater-zan.
„ 101,	Anm. 7		Maggid Mischna	=	M. Mischne.













